OBRAS COMPLETAS

Los nombres de Dios ❧ *Jerarquía celeste* ❧ *Jerarquía eclesiástica* ❧ *Teología mística* ❧ *Cartas varias*

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA

BIBLIOTECA
DE AUTORES CRISTIANOS

CLÁSICOS DE ESPIRITUALIDAD

La BAC

La Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) nació del tronco de La Editorial Católica y del impulso del catolicismo social que propugnaba el luego cardenal Ángel Herrera Oria. Su primer libro, la Sagrada Biblia, apareció el 18 de marzo de 1944. Desde entonces, la BAC ha mantenido los trazos de su primera identidad, que la presentan como *«el pan de nuestra cultura católica»* por su propósito de publicar lo mejor del patrimonio doctrinal y literario de la Iglesia y lo más granado del pensamiento cristiano de todas las épocas. De ahí que la BAC se haya reconocido siempre como *un servicio hecho a la fe y a la cultura,* máxime en su tradición de expresión castellana. Tal servicio lo realiza la BAC con *acendrado sentido eclesial,* acentuando la adhesión al magisterio del Papa y la comunión con toda la Iglesia bajo las directrices de los obispos. Y todo ello formando *una comunidad moral* en la que la Editorial sea puente de comunicación entre autores y lectores que no sólo aprecien el acervo secular del pensamiento cristiano, sino que lo enriquezcan con las aportaciones de cada momento histórico.

Para la realización de esta tarea en sus diversas secciones, colecciones y formatos, la BAC ha venido contando con el especial respaldo de la Universidad Pontificia de Salamanca y con la colaboración de todas las Órdenes y Congregaciones religiosas, así como con la asistencia y simpatía de autores y lectores, sacerdotes y seglares, hombres y mujeres que, tanto en España e Hispanoamérica como en el resto del mundo, han sabido convertir a la BAC en un hogar intelectual y cultural abierto a todos.

No en vano la obra de la BAC ha sido ya definida como *«el mayor esfuerzo editorial realizado por católicos españoles desde hace siglos».*

Obras completas

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA

OBRAS COMPLETAS

Los nombres de Dios • Jerarquía celeste • Jerarquía eclesiástica • Teología mística • Cartas varias

EDICIÓN PREPARADA POR

TEODORO H. MARTÍN

PRESENTACIÓN DE

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MMVII

Colección CLÁSICOS DE ESPIRITUALIDAD

Coordinador: Teodoro H. Martín

Consejo asesor: Salvador Ros, Centro Internacional de Espiritualidad (Ávila); Saturnino López Santidrián, Facultad de Teología (Burgos); Francisco Javier Sancho, Ediciones Monte Carmelo (Burgos); Miguel González, director del Equipo de Pastoral en la Confer (Madrid); Alberto Yubero, director de la Librería Carmelitana (Madrid).

La traducción de las obras de Pseudo Dionisio Areopagita ha sido realizada por HIPÓLITO CID BLANCO, catedrático de Griego. TEODORO H. MARTÍN ha traducido *La jerarquía eclesiástica.*

Primera edición: octubre de 2002.
— *Segunda impresión:* abril de 2007.

Ilustración de portada: Capitular del Códice 75 (s.XIII) de las *Obras completas* de Pseudo Dionisio Areopagita (Biblioteca Nacional).
Diseño: Cruz Lorente

© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2007
Depósito legal: M. 18.846-2007
ISBN: 978-84-7914-615-3
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRENOTANDOS XI

PRESENTACIÓN XIII

PRÓLOGO XXI

INTRODUCCIÓN XXV

BIBLIOGRAFÍA XLVII

SIGLAS Y ABREVIATURAS LIX

LOS NOMBRES DE DIOS

CAPÍTULOS:

1. Propósito de este tratado y cuál sea la tradición de los nombres de Dios 5
2. Unificación y diferenciación en Dios 15
3. El poder de la oración 26
4. El Bien. La Luz. La Hermosura... no es ser, ni procede del ser, ni está en los seres 30
5. Del ser y los arquetipos 59
6. De la Vida 67
7. De la Sabiduría, Inteligencia, Razón, Verdad y Fe 69
8. Del Poder, Justicia, Salvación, Redención, y también de la Desigualdad 75
9. De lo grande, pequeño, idéntico, otro, semejante, desemejante, estado, movimiento, igualdad 80
10. Del Omnipotente y Anciano de días 86
11. De la Paz. Del «Ser por sí». De la «Vida por sí». Del «Poder por sí». Y de otras expresiones semejantes 88
12. Del Santo de los santos. Rey de reyes. Señor de señores. Dios de dioses 93
13. Del Perfecto y del Uno 95

Págs.

LA JERARQUÍA CELESTE

CAPÍTULOS:

1. La iluminación 103
2. Revelación de las cosas divinas 106
3. Qué se entiende por jerarquía 114
4. Lo que significa el nombre «ángel» 118
5. ¿Por qué llaman indistintamente «ángeles» a todos los del Cielo? 122
6. Las clases del orden celeste 124
7. De los serafines, querubines y tronos 125
8. De las dominaciones, virtudes y potestades 133
9. De los principados, arcángeles y ángeles 137
10. Recapitulación y conclusión de la coordinación de los ángeles . 142
11. ¿Por qué se designa a toda jerarquía angélica con el nombre común de «poderes celestiales»? 144
12. Por qué llama ángeles a los humanos jerarcas (obispos) . . 146
13. ¿Por qué se dice que el profeta Isaías fue purificado por un serafín? 147
14. Lo que significa el tradicional número de ángeles 154
15. Imágenes figurativas de los poderes angélicos 155

LA JERARQUÍA ECLESIÁSTICA

CAPÍTULOS:

1. Qué se entiende por jerarquía eclesiástica y cuál sea su objeto . 169
2. La iluminación 175
3. El Sacramento de la Eucaristía 185
4. Del Sacramento de la Unción y sus efectos 202
5. De las consagraciones sacerdotales. Poderes y actividades . 212
6. De los órdenes que forman los iniciados 223
7. Los ritos de difuntos 230

LA TEOLOGÍA MÍSTICA

CAPÍTULOS:

1. En qué consiste la divina tiniebla 245
2. Cómo debemos unirnos y alabar al Autor de todas las cosas . 248

Págs.

3. Qué se entiende por teología afirmativa y teología negativa . 248
4. Que no es nada sensible la Causa trascendente a la realidad sensible 251
5. Que no es nada conceptual la Causa suprema de todo lo conceptual 251

CARTAS VARIAS

1. Al monje Gayo 255
2. Al mismo Gayo 256
3. Al mismo Gayo 256
4. Al mismo monje Gayo 257
5. A Doroteo, diácono 258
6. A Sosípatro, presbítero 259
7. A Policarpo, obispo 259
8. A Demófilo, monje 263
9. A Tito, obispo 274
10. A Juan, teólogo, apóstol y evangelista desterrado en la isla de Patmos 284

PRENOTANDOS

1. La traducción está hecha sobre el texto griego de la edición crítica de la Universidad de Göttingen (Alemania) de octubre de 1989, llevada a cabo por Beate Regina Suchla, Gunter Heil y Adolfo Martín Ritter, la edición más autorizada del Pseudo Dionisio en griego. Fue publicada la obra en dos tomos por Ediciones Walter Gruyter en Berlín y en Nueva York, colección «Patristische Texte und Studien».

2. En la editorial BAC (Madrid 1990) fueron publicadas las *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita* con larga y bien documentada introducción de más de ciento treinta y cuatro páginas. La traducción está allí orientada a la edificación espiritual del lector, por lo que busqué entonces claridad en el pensamiento y forma adecuada de expresión, para lo cual hubo que sacrificar el literalismo en favor de la libertad.

3. En la presente edición, en cambio, damos preferencia al sentido literal que han pedido algunos estudiantes de Teología para argüir y defender en estudios académicos. Por eso quedamos muy agradecidos al traductor *Hipólito Cid Blanco,* catedrático de griego, como queda dicho. Mantenemos, no obstante, la riqueza de notas de ediciones anteriores, útiles para teólogos profesionales y erudición provechosa para lectores piadosos.

4. Desde que leí por primera vez los libros del Areopagita me llama la atención la sobreabundancia de referencias bíblicas en el texto, que no dejo de mencionar, pues, a mi parecer, acreditan al autor de pura ortodoxia en la doctrina católica. Años atrás eran numerosos los escritores que consideraban al Areopagita ante todo neoplatónico que se valía de la Biblia para confirmar su filosofía. La riqueza y propiedad con que el autor usa los textos sagrados demuestran a ojos vistas su pura catolicidad.

5. Quisiera yo recomendar vivamente el estudio que Santa Edith Stein publicó sobre la *Teología simbólica del Pseudo Dionisio.* Son cuarenta y cinco páginas, dignas de aquella genial mujer, «luz de las naciones y gloria de su pueblo Israel». Hace pocos años fue incluido aquel trabajo en sus *Escritos espirituales,* libro que forma parte de la colección «Clásicos de Espiritualidad» (tercera edición, p.12-117).

6. Los títulos de capítulos y algún epígrafe son de nuestra cosecha, no del original, pues no existen en el texto griego.

TEODORO H. MARTÍN

PRESENTACIÓN

La teología entre la historia y la mística

La teología es una tarea a la vez imposible y necesaria; un quehacer tan sosegado como enardecedor. ¿Cómo puede un mortal proferir una palabra sobre Dios que esté a la altura de Dios y tan repleta de Dios que, llegando a la entraña del hombre, le alumbre, purifique y divinice? El hombre ha vivido siempre a la búsqueda de divinas palabras, y cuando las encontró se convirtieron para él en alimento, brasa y llama. Luego esa palabra de Dios no vino de fuera, sino que brotó de dentro, de la tierra, de la carne y del tiempo del hombre.

Entonces la «teología» fue Palabra en Persona, con historia particular y nombre concreto. Se llamaba Jesús y era hijo de María de Nazaret. Fue reconocido como la imagen visible del Dios invisible (2 Cor 4,4; Col 1,15). Y a partir de su resurrección de entre los muertos, confesado como el Hijo unigénito, nos reveló definitivamente al Padre y nos dio el Santo Espíritu. La palabra de Dios fue entonces palabra de hombre. La teología y la antropología se han unido para siempre en fidelidad indisoluble.

A partir de ese momento la teología es esencialmente memoria y amor de la Palabra, es decir, del Hijo; intelección que sigue a su contemplación, seguimiento que nace de su celebración. Cuando Dios se hace historia, el Absoluto tiene un nombre y el Eterno logra rostro temporal, la búsqueda humana se concentra en la admiración y en la adoración, en la comunión y en la alabanza. De ellas nacen el sobresalto y el gozo con el agradecimiento que incita a ser cooperadores de Dios para reverberar en el mundo la gloria divina, acercándola a la miseria humana.

La teología cristiana es *memoria histórica,* ya que la revelación y salvación van religadas al tiempo y al lugar, a Jesús, a Poncio Pilato y a los apóstoles. Pero no menos es *celebración mistérica,* ya que esas realidades no son historia pasada y agotada, sino presente y vivificante por medio de los sacramentos de la pasión y resurrección del Hijo. Aquella historia y estas realidades las alumbra por dentro el Santo Espíritu, interpretándolas y actualizándolas. No hay conocimiento del tiempo, palabra y persona de Jesús sin audición del Espíritu, que él nos dejó como su intérprete. Por eso la teología es *audición del Pneuma,* fiel docilidad y generosa obediencia a su impulso.

Memoria, celebración y audición ordenadas al servicio del Evangelio a fin de que sea «potencia de Dios para la salvación de todo el que cree, primero el judío y luego el griego, pues en él se revela la justicia de Dios» (Rom 1,16-17). Un *servicio de salvación* al prójimo en su historia concreta es esencialmente la teología. Y a quien así la ejerce, se le convierte en fuego sagrado. Poniendo a los hombres ante el Misterio, llama que arde sin consumirse él y consumándonos a nosotros, nos deja saber, ya no haciendo, sino padeciendo y experimentando, quién es Dios como vida verdadera del hombre.

La teología desemboca así o al menos aboca a la *experiencia mística.* Cada teólogo cultivará uno de estos aspectos y todos juntos forman la teología, como inteligencia, amor y esperanza de las realidades que la Santa Iglesia cree, confiesa y realiza. Y dentro de ella cada uno de sus miembros. El Misterio bíblico es manadero permanente de mística cristiana allí donde el hombre quiere oír y obedecer, responder y amar a Dios con toda su alma, su mente y su corazón.

La originalidad de este autor

El autor cuyas obras tiene el lector entre sus manos es un desconocido que aparece en la historia identificado con aquel discípulo que San Pablo hizo en el areópago. «Salió Pablo de

en medio de ellos. Algunos se adhirieron a él y creyeron, entre los cuales estaba Dionisio Areopagita» (Hch 17,33-34). Durante siglos se percibió en él la ladera secreta del mensaje paulino. Por su medio, el Apóstol habría transmitido su mejor doctrina y espíritu a toda la Iglesia. Y ese origen apostólico, a la vez que la suma de memoria bíblica, raíces platónicas, fuerza estética y enraizamiento eclesial, le han otorgado una fascinación que ningún otro nombre ha ejercido en la historia del cristianismo.

Esa fascinación, que le ha convertido en el padre de la mística, no sólo tiene su fundamento en el supuesto origen apostólico, sino en la peculiar naturaleza de su teología. El Pseudo Dionisio y San Agustín nos ofrecen las dos formas arquetípicas a través de las cuales pasa todo el espíritu oriental a Occidente, toda su filosofía al cristianismo, toda la dimensión estética y contemplativa a una Iglesia que, en el universo del Imperio romano, cada vez es conformada más por la moral y el derecho. El Pseudo Dionisio es el perenne exponente de una teología que va más allá de la lógica e historia, y abre el hombre a la Belleza eterna, a la experiencia de Dios, a la celebración eucarística y a la divinización. Su presencia en la Iglesia evitó la secularización interna de la teología consiguiente al predominio de Aristóteles.

En él convergen las diversas fuentes de inspiración que nutrían el alma filosófica y el alma cristiana en el siglo V. Su teología refleja así el universo de intereses fundamentales de entonces, explicitados por figuras judías como Filón, helénicas como Plotino y Proclo, cristianas como Gregorio de Nisa y Orígenes, pero que en el fondo son las de siempre. Y todo eso lo hace en la medida en que relee la Biblia. En él, la historia particular que nos narra la Biblia remite a una contemplación de la realidad divina universal, la experiencia histórica abre a la experiencia mística y el tiempo desemboca en el Misterio.

Esta voluntad de particularidad bíblica y de universalidad filosófica, de intelección y de amor, de acceso al Dios innombrable y de acogimiento al Dios que se nos da diciéndose en

silencio y amor: ésa es la última raíz de su perenne fascinación. Y en la medida en que la teología se haga más «científica», «práctica» o «histórica», mayor seguirá siendo esa capacidad suya para excitar en el cristiano la pasión por el Dios que es Belleza a la vez que Verdad, Amor a la vez que Realidad, Don presente y divinizador a la vez que Promesa de futuro, Paz a la vez que Exigencia.

El Pseudo Dionisio es el exponente máximo de una teología que, a la altura de su conciencia histórica y de la racionalidad posible entonces, ha dejado percibir la dimensión estética, litúrgica y mística del cristianismo.

La historia de la teología y espiritualidad cristianas es ya impensable sin nuestro autor. Ningún otro se le puede comparar en influencia ejercida a lo largo de más de diez siglos: desde su aparición en el comienzo del siglo VI hasta finales del siglo XVI. La racionalidad moderna a partir de Descartes y Kant, la radicalización escolástica primero y bíblica después de la teología, la primacía otorgada a la dimensión moral del Evangelio y otras razones hicieron que su voz se apagase en los tres últimos siglos. Hoy la podemos recuperar, no para imitarla verbal o conceptualmente, sino para ensanchar el horizonte de la experiencia cristiana y para recuperar perspectivas perdidas.

Su presencia en la historia espiritual de España

En España tuvo una influencia decisiva, e incomparable con ningún otro autor. Santo Tomás, que le había tributado una admiración sin límites y le había consagrado comentarios analíticos, se convirtió en la estrella y brújula de la teología escolástica, mientras que el Pseudo Dionisio se convirtió en la estrella y brújula de la teología mística. La grandeza de nuestro siglo XVI deriva de esa fluencia y convergencia todavía existente entre ambos maestros. Pero en ese mismo siglo se incuba la ruptura entre ambas actitudes: la analítica y conceptual por un lado, la contemplativa y amorosa por otro. La

estética, el humanismo, el acceso a la Biblia en sus lenguas originales y la poesía popular fueron por unos caminos. La universidad, la teología académica y la organización eclesiástica postridentina fueron por otro. San Ignacio, Santa Teresa, Fray Luis de León, Fray Juan de los Ángeles y tantos otros todavía vivieron el milagro de la unión. Para ellos la verdadera teología orienta a la contemplación y al amor de Dios; y no les era pensable una relación afectiva y contemplativa de Dios que no fuera a la vez *logos,* referencia a la historia evangélica, vida de Iglesia y acción histórica en servicio al prójimo. Las lumbreras entre los espirituales y apóstoles remitieron a él para alimentar la teología mística junto a la teología escolástica (San Juan de la Cruz) y para recuperar un paulinismo evangélico frente a una desecación religiosa del pensamiento y acción eclesiales (San Juan de Ávila). A ninguno de los dos los desvió de la responsabilidad histórica y de la acción apostólica el supuesto platonismo de nuestro autor ni su hipotético apoyo a un pensamiento jerarquizante. Ambos recogieron como lema para la propia vida aquella máxima suya: *Omnium divinorum divinissimum est cooperari Deo in salutem animarum:* «La más divina entre las divinas tareas es cooperar con Dios a la salvación de las almas».

Esta obra merece el elogio debido a todas aquellas que ayudan a la teología a ensanchar el horizonte de sus tareas, posibilidades y limites. Frente a angostamientos y radicalizaciones, inevitables ya que al hombre le son tan esenciales los olvidos como los recuerdos, de pronto podemos extender nuestro espíritu y recuperar dimensiones preteridas. Tras siglos de olvido, la Iglesia y el lector españoles se encuentran de nuevo aquí con un autor que es todo menos simple. Él nos ha dicho que de Dios hay que tener saber y padecer, amor e inteligencia, experiencia y esperanza, memoria y anhelo. Y merece elogio finalmente porque nos hará posible entender mejor cómo nació y creció nuestra mejor historia espiritual.

La significación perenne

El hombre sabe de Dios oyéndole, respondiéndole y obedeciéndole. Sabrá así de Él, a quien sólo el silencio nombra y sólo la tiniebla alumbra. Pero ese nombre, que de sus labios en silencio oímos, y esa lumbre, que su tiniebla en nosotros enciende, nos son más necesarios y sustanciales que todos los demás saberes logrados por nosotros. Sólo quien es enseñado por Dios en el silencio y en el amor sabe de Dios y coopera con Dios. San Juan de la Cruz se sitúa en esa línea de pensamiento cristiano, que por instinto no separa, sino une Biblia y filosofía, intelección y pasión, contemplación y celebración:

«La contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman *Teología Mística,* que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Y por eso la llama San Dionisio rayo de tiniebla. De la cual dice el profeta Baruc: *No hay quien sepa el camino de ella ni quien pueda pensar las sendas de ella.* Luego claro está que el pensamiento se ha de cegar a todas las sendas que él puede alcanzar para unirse con Dios. Aristóteles dice que de la misma manera que los ojos del murciélago se han con el sol, el cual totalmente le hace tinieblas, así nuestro entendimiento se ha a lo que es más luz en Dios, que totalmente nos es tiniebla» *(Subida* II, 8,6).

El abismo de Dios nos abisma atrayéndonos y purificándonos, encendiéndonos y divinizándonos. Abismo de tiniebla y de luz al mismo tiempo. Al borde de él vive el hombre mientras peregrina, acogido a su luz y recostado a su sombra. Permanecerá ante él con el rostro cubierto, esperando a que pase Yahvé y también a él le diga como al profeta: «¿Qué haces aquí, Elías?» (1 Re 19,13). Y esa palabra suya nos dará celo para luchar por el Dios viviente contra todos los ídolos y aliento para servir al hombre llamado a la vida. En esa lucha, que es a la vez adoración, y en ese servicio, que es a la vez solidaridad, seremos libres. El cristianismo es una propuesta de

liberación y de divinización. En él la teología nace de la palabra que llama y de la experiencia que sostiene. Por eso es ética y mística inseparablemente. Si esta edición nos ayuda a descubrir y sostener esta sagrada tensión, ya sería una riqueza y el autor merecería todo nuestro agradecimiento.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL
Universidad Pontificia de Salamanca

PRÓLOGO

La doctrina del Pseudo Dionisio Areopagita ha ejercido, por más de un milenio, influencia innegable en la vida de los cristianos más cultivados. ¿Ha sido únicamente por creerle discípulo inmediato del apóstol San Pablo? Prescindiendo de la supuesta aureola apostólica y martirial, el autor del *Corpus Dionisiacum* tiene valor de perenne actualidad por haber hermanado razón y fe en el camino de la perfección humana. Fe es luz puramente espiritual que necesita reflejarse en el pensamiento o formas culturales del hombre para poder ver al Invisible. Dios es conocido en el Verbo hecho hombre. Como la filosofía platónica sirvió de expresión a la fe de San Agustín, Dionisio encontró en el neoplatonismo y otras fórmulas culturales de su tiempo el vehículo para correr por el camino de salvación. Algo parecido haría Santo Tomás siete siglos después con la filosofía aristotélica, y Teilhard de Chardin lo intentó en nuestro tiempo con las ciencias. ¿No ha de ser un ideal constante para todo discípulo de Cristo santificarse por el cumplimiento de sus quehaceres? Esta actitud de encarnación da al autor del *Corpus Areopagiticum* categoría de actualidad mientras haya personas de fe pura. Porque «lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras» (Rom 1,20). Dionisio expresa esa «reflexión» por medio de los *Nombres de Dios,* teología discursiva o catafática, que descubre la presencia del Señor y la afirma descendente desde la simplicidad divina por la multiplicidad de la creación.

«Pero mi rostro no lo podéis ver —le fue dicho a Moisés— porque nadie puede verlo y quedar con vida» (Éx 33,20). Juan, el que sintió los latidos del Corazón de Jesús, lo reafirma categóricamente: «A Dios nadie le ha visto jamás» (Jn 1,18). Los análisis de la «reflexión», teología discursiva, lle-

van, cuando mucho, a la contemplación (θεωρια), o cosmovisión interpretativa del mundo. A veces, desafortunadamente, han degenerado en gnosis (γνωσις), como una ciencia mágica que hace del hombre un pequeño dios, dominador-intérprete del mundo; de ahí fácilmente pasa a la agnosis, o ver nada más que el mundo, sin capacidad de pensar en la Causa, «de modo que los que ven quedan ciegos».

Vivir en cristiano es seguir a Cristo, no mera teoría o conocer, sino práctica (πραξις), o seguimiento, hasta alcanzar la promesa de que «los limpios de corazón verán a Dios» (Jn 9,39; Mt 5,8). La encarnación es medio para la ascensión. Es aquí donde Dionisio muestra su mayor originalidad, por la teología simbólica y la teología negativa, o apofática, como las mejores escalas de elevación para la unión, teología mística. Cerrando los ojos a lo sensible y aun a lo inteligible, concentra sus fuerzas en cooperación (συνεργεια) con la gracia de Dios recibida por las *Jerarquías* (Iglesia) para alcanzar la plena visión o unión con el Uno. En esto está la perfección, es decir, el despliegue total de la mente (νους) o alma con su semilla de gracia añadida al sujeto, que puede recibirla por ser espíritu.

No pidan a Dionisio entretenimientos de aterrizaje por análisis discursivos; él busca síntesis de vuelo. Algunos han visto un camino para la gnosis o para el panteísmo en el círculo salida-retorno (προοδος-επιςτροφη) de los neo-platónicos. Dionisio, en cambio, lo ha convertido en el clásico camino de la divinización que los cristianos van viviendo hasta llegar al éxtasis, o «bodas del alma», que diría el gran místico Beato Juan Ruusbroec. Por eso, Dionisio Areopagita será siempre actual mientras haya almas que amen a Dios de todo corazón.

Suelen decir de su estilo que es fatigosamente barroco. Eso ocurre, ciertamente, en la segunda mitad del capítulo IV de los *Nombres de Dios,* tomada casi literalmente de Proclo. Fuera de este caso, sus repeticiones forman parte del estilo contemplativo y oriental, que se enardece como el amor repitiendo unas cuantas palabras. En esta versión castellana se ha procu-

rado agilizar las frases griegas de largas subordinaciones, propias de las lenguas clásicas, para evitar al lector moderno perderse en penosos laberintos. A veces se han traducido palabras inusitadas por términos más próximos al oído castellano, por ejemplo, tearquía (θεαρχια) por deidad; teología y teólogos, en Dionisio, quiere decir la Biblia y los profetas.

Quedamos muy agradecidos por los excelentes artículos sobre el Pseudo Dionisio en el *Diccionario de Espiritualidad,* que nos han facilitado esta publicación. Asimismo, el uso que nos han permitido hacer de las notas con que están enriquecidas las recientes *Obras completas del Pseudo Dionisio,* en Nueva York, y la edición de la *Jerarquía celeste,* en «Sources Chrétiennes», de París. Ofrecemos gustosamente a los lectores de habla castellana un libro de primera calidad en la historia de la espiritualidad cristiana: las obras del Pseudo Dionisio Areopagita, por primera vez publicadas *completas* en castellano. Vuelva aquel autor anónimo, estrella del Oriente, a brillar sobre el suelo de España, que todavía guarda de él tan ricos recuerdos.

TEODORO H. MARTÍN

INTRODUCCIÓN

1. Desde hace ya catorce siglos han intentado, sin conseguirlo, determinar la patria del autor de las cinco obritas auténticas que forman el *Corpus Dionisiacum* o *Areopagiticum* [1]. Lo enmarcan, en el triángulo del Imperio bizantino, Alejandría, Constantinopla y Antioquía. Continúa más secreto aún el anonimato de su personalidad, por mucho que hayan investigado sobre ello desde fines del siglo XIX. Pero se ha conseguido felizmente saber que, tras el glorioso pseudónimo, hay un cristiano, además monje [2] profundamente familiarizado con las Sagradas Escrituras y neoplatónico en filosofía [3]. Por esta última característica le han podido situar certeramente entre los años 450 y 520 de nuestra era cristiana. Es evidente su dependencia de la escuela neoplatónica de Atenas, y concretamente de Proclo, director de la misma por unos cuarenta años [4].

No podríamos comprender a Dionisio sin conocer previamente a Platón, en el sincretismo filosófico que comenzó

[1] Por el orden tradicional, y tal como se presentan en la Patrística de Migne (MG III), son: *Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Nombres de Dios, Teología mística, Epístolas* o *Cartas* (no más de diez). En el mismo orden, los títulos en griego son: περι της ουρανιας ιεραρχιας; περι της εκκλησιαστικης ιεραρχιας; περι θειων ονοματων; περι μυστικης θεολογιας; Επιστολαι. Hay otros tratados que el autor menciona en sus obras como suyos, pero que son ficticios o se han perdido. Éstos son los títulos: *Elementos* de *Teología* (a veces, *Representaciones teológicas), Teología simbólica, Sobre el alma, Sobre el justo Juicio de Dios, Sobre los objetos inteligibles y los objetos de los sentidos.*

[2] Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Gloria*, II (Encuentro, Madrid 1986) 151. Dionisio maneja perfecta y copiosamente las Santas Escrituras, como se puede apreciar en las notas de la presente edición, dentro del texto. No al modo de los neoplatónicos, que se sirven de la Biblia en apoyo de sus teorías, sino como cristiano, que ilustra su fe sirviéndose del neoplatonismo. Lo dice el autor en la *Carta* 7, 2: «Me injuria el sofista Aristófanes llamándome parricida con pretexto de que me valgo del griego para atacar a los griegos... Son los griegos quienes abusan de lo divino para ir contra Dios... valiéndose de la misma sabiduría que Dios prodiga».

[3] H. KOCH, «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen»: *Philologus* 54 (1895) 438-454.

[4] En las notas que acompañan a los textos se van citando puntos concretos de dependencia entre el *Corpus Dionisiacum* y los escritos de Proclo.

cien años antes de Cristo y terminó en el siglo V, con Proclo, director de la Academia en Atenas. Protestaba Lutero de que «Dionisio platoniza más que cristianiza» [5], y le podemos ahora responder justamente lo contrario: cristianiza lo platónico. Pero, ciertamente, el *Corpus Dionisiacum* no habría sido posible sin el ambiente neoplatónico donde nació, como fruto de una mente serena que reconoce, acrisola e incorpora armoniosamente los grandes valores de filosofía y religión al servicio de la fe puramente cristiana [6].

Desde el crepúsculo de las grandes escuelas filosóficas de Grecia, casi dos siglos antes de Cristo, se inicia el sincretismo de saberes en que predomina la herencia neoplatónica. Estoicismo, religiones orientales, cristianismo, gnosis son partes integrantes del neoplatonismo que se extiende hasta el año 529, cuando el emperador Justiniano disolvió la escuela de Atenas, «foco de paganismo». Nada de extraño que la santa fe de Jerusalén fulgure con colores neoplatónicos, manifiestos ya en los escritos del Qumrán. De aquel ambiente netamente judaico brotaron los escritos de los apóstoles San Juan y San Pablo.

Proclo (412-485), nacido en Bizancio, o Constantinopla, como decimos ahora, hizo en Alejandría los estudios de Derecho romano, Retórica, Matemáticas y Filosofía. Allí pudo comprobar la influencia teológica del cristianismo en altos niveles intelectuales, mientras que, por otra parte, desaparecía la moral del Imperio. Atenas, año 430. Proclo ingresa en la Academia de Platón como estudiante de Filosofía. Plutarco y Siriano la regentaron por breve tiempo. Sucedió Proclo al frente durante más de cuarenta años. Sus escritos filosóficos son sumamente importantes para nuestro caso. Dionisio acu-

[5] *Cautividad de Babilonia* (1520): WA (Edición Wermar) 6,562.

[6] Esto impide retrasar hasta el siglo III su composición, como pretenden quienes lo atribuyen a Amonio Sacas († 242). Lamentamos tener que disentir totalmente del enfoque que hace a este respecto el jesuita E. Elorduy, quien, por lo demás, acumula rica erudición en sus escritos y es uno de los muy escasos autores españoles que han mostrado interés en nuestro tiempo por las obras del Pseudo Dionisio. Cf. E. ELORDUY, *El Pecado Original* (BAC, Madrid 1977) XL-XLIII; ID., «¿Es Amonio Sacas el Pseudo Areopagita?»: *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 501-557.

de con frecuencia a los *Comentarios sobre Parménides, Timeo, Primero de Alcibíades, Cratylo, República,* textos originales de Platón. Tres obras de Proclo, en versión latina, *Liber de Causis, Elementatio Theologica* y *Theologia Platonica,* atribuidas a Aristóteles, han ejercido magistral influencia por toda la Edad Media en Europa. De ellas hizo buen uso Santo Tomás. Llegaron a suscitar gran admiración en F. Hegel (1831). Ideas maestras heredadas de Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo y el estoicismo son el Uno, su trascendencia, providencia, división de la naturaleza, dialéctica de tríadas. Sobre todo la cosmovisión *(Weltanschauung),* o cosmogonía, que tanto impresionara a Scoto de Eriúgena, y pasando por Eckhart, Spinoza, Leibniz, llegó hasta Hegel. De la Unidad (μονη) procediendo (προοδος) a la diversidad creatural participante, para retornar (επιστροφη) al Uno [7]. Con esta dinámica neoplatónica, procedente de Plotino, que Dionisio recibe por medio de Proclo, todo el *Corpus Dionisiacum* encuadra la imagen del Camino liberador que, por la divinización, nos releva y trasciende hasta unificarnos con el Uno.

2. Es de admirar y agradecer la serenidad y maestría con que Dionisio acierta a libar lo mejor de este maestro pagano para exponer la dinámica santificante de la vida cristiana. Tauler, gran místico alemán del siglo XIV, lo comprendió perfectamente: «Proclo y Platón sobresalen entre todos los que iluminaron el camino para aquellos que no podían llegar a encontrarlo por sí mismos... Grave afrenta y vergüenza para nosotros, cristianos, que tenemos a mano los mejores recursos, la gracia, Dios, la santa fe, la Eucaristía y tantas otras ayudas poderosas. Damos vueltas como gallinas ciegas sin conocernos ni conocer a aquel que está dentro de nosotros» [8].

3. Plotino (205-270) y Porfirio (234-305) son inseparables en la historia de las ideas. Porfirio recopiló los temas cen-

[7] Cf. «La Monadologie de Proclus»: *Revue Philosophique Louv.* 57 (1959) 309-320. En el año 1963 E. R. DODDS publicaba por segunda vez *The Elements of Theology* (Clarendon, Oxford); cf. P. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque* (París 1969).

[8] J. TAULERO, *Obras* (ed. preparada por T. H. Martín, Fundación Universitaria Española, Madrid 1984) 361.

trales de Plotino, su maestro, aunque con cierta arbitrariedad, y formó las *Enéadas,* seis grupos o libros de nueve tratados cada uno. Pocos legados del pensamiento a la humanidad tan importantes como éste. Escritor prolífico, aristotélico más que platónico, como lo muestra el *Isagoge,* o libro de *Las categorías,* de Aristóteles. Escribió Porfirio unos quince libritos contra los cristianos, en particular atacando la veracidad de los evangelios. Sin embargo, manifiesta honda preocupación por la salvación del alma y por el culto divino, como se advierte en el libro *De regressu animae,* la única obra propiamente suya que ha pasado a la posteridad. Escritores y Padres de la Iglesia aceptaron la terminología en su versión latina dándole sentido cristiano. Por ejemplo: San Ambrosio, Marius Victorinus, Sinesus de Cirene. San Agustín lo cita en *De Civitate Dei* X. Porfirio se menciona aquí por haber sido vehículo de su maestro para transmitir, a través de Proclo y aun directamente, las ideas de Plotino, el gran amante de la sabiduría y más destacado filósofo del neoplatonismo pagano. Plotino es vasta síntesis de tendencias y perspectivas de todo un período moral. «Animado de un nuevo aliento íntimo, religioso, místico, influiría después en el pensamiento cristiano medieval y, a través de él, en el pensamiento moderno, dando eficacia y expansión a lo que hay de eterno en las ideas y en los ideales de Platón» [9]. Esta filosofía, cristianamente filtrada por el *Corpus Dionisiacum,* y garantizada por el nombre bíblico de «San Dionisio», discípulo del Apóstol en el areópago de Atenas, ha sido acogida como divina revelación, especialmente en Europa, por más de mil años.

4. Nacido en el Alto Egipto, cuando Amonio Sacas († 242) iniciaba genialmente el neoplatonismo cristiano en Alejandría, el joven Plotino asistió durante once años a esta escuela de filosofía cristiana, donde, además de Amonio Sacas, su maestro, escriturista eximio, el filósofo más ilustre de su generación, prestigio y honra de la ciencia en los primeros

[9] A. QUEREJAZU, *Filosofía, la Verdad y su historia* (Moneda y Crédito, Madrid 1968) 90.

tiempos del cristianismo [10], halló como estudiante a Orígenes, no menos genial y cristiano. Por lo cual, se puede decir que el neoplatonismo pagano de Plotino a Proclo es una derivación del neoplatonismo cristiano. Nada de extraño que San Agustín [11] encontrase en la *Enéada* V el dogma de la Santísima Trinidad y vestigios de San Juan Evangelista [12].

5. La filosofía de Plotino es un método. No sólo para discurrir; es ante todo un camino práctico para que nuestra alma, mediante la catarsis o purificación, se eleve hasta la unión con el Uno, plenitud de ser o Supraesencia, Ser sobre todo ser. Comienza Plotino estableciendo que el grado de realidad está en función del grado de unidad. Todo *es* por el *Uno.* Nada existe si no es por el Uno, que es principio del ser. Más allá de la ontología está la Unidad, Hénada (ʽΕνας). Plenitud en simplicidad. El Uno en sí es el manantial de toda unidad participada, de todo ser, de toda multiplicidad. Pero el Uno todo lo trasciende. Cada cosa no pasa de ser determinada unidad, no es el Uno. «El ser es la huella del Uno; la palabra ser (ειναι) deriva del Uno (ʽΕν). Aquí está toda la verdad» [13].

El segundo principio es el paso del Uno al ser: ¿Cómo de la Unidad simple procede un mundo múltiple? Si el ser, la diversidad de seres, fuesen emanaciones del Uno, tendríamos la respuesta del monismo: Uno y ser son idéntica sustancia. En verdad, así lo han imaginado algunas cosmogonías orientales. Aquí Plotino evita el error con la doble idea del Bien y del

[10] Suele decirse que A. Sacas no era cristiano o que habría apostatado. Afortunadamente no fue así, pues siempre vivió como hijo de la Iglesia y en ella murió. Una frase ambigua de Porfirio, hostil al cristianismo, dio lugar a la desacertada interpretación del historiador Eusebio, a la que Rufino dio alcance dogmático equivalente a una apostasía. Así lo aceptó San Jerónimo, quien con su autoridad avaló e impulsó la falsa leyenda. Cf. A. QUEREJAZU, *Filosofía...*, o.c.

[11] *Confesiones* VII 9,13.

[12] Es comprensible asimismo que E. Elorduy haya imaginado que Amonio Sacas podría identificarse con el Pseudo Dionisio por su neoplatonismo cristiano. No ha tenido en cuenta, sin embargo, que Plotino estuvo en contacto con A. Sacas durante once años, y que luego Proclo, discípulo o fiel seguidor de Plotino, había sido también estudiante en Alejandría.

[13] *Enéada* V 5,5; cf. *Ennéades* (ed. Bréhier E.) 6 vols. (1960-1963); M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin* (París 1966).

Entender (νους). Bien es el Uno en cuanto dice relación a causar lo que esté fuera del Uno. ¿Cómo? Por vía de entendimiento. Esa Inteligencia-Bien, o querer proyectarse fuera del Uno, mira, piensa, circunscribe una porción inteligible del Uno, plenitud simple. Esta determinación hecha por el pensamiento (νους) es el ser (ουσια), *esencia,* la forma que se multiplica a medida que se materializa y deviene una cosa. Ser y pensar fuera del Uno se identifican. El Bien-Entendimiento, mediador entre el Uno y el ser o seres, es anterior al ser. El mundo, pues, aparece como una jerarquía, gradación de formas, más o menos perfectas, a medida de su distanciamiento de la Unidad, de la cual dependen todas las formas.

El tercer punto consiste en la conexión. ¿Cómo la forma o esencia inteligible, se une a la materia? Esto será el encadenamiento de la forma o idea, de modo que la materia participe del ser. El eslabón que une se llama Alma, o sea, la Inteligencia en relación con la materia. Así como el Uno produce la Inteligencia, la Inteligencia produce el Alma, intermediaria entre el mundo inteligible y el sensible, ordenadora de los elementos constitutivos del cosmos, causa de su belleza. Es el Alma del mundo. En consecuencia, imagina Plotino las almas individuales como derivaciones del Alma universal, que toman cuerpo según el papel que les haya asignado la Providencia. Cada alma viene a ser intermediario entre el mundo inteligible que ella contempla y el mundo sensible en que se proyecta, con el que está encadenada. El hombre, por su cuerpo, está comprometido con el mundo sensible, mientras que por su alma está empeñado en el proceso de retorno, de vuelta o conversión al Alma del mundo, a la contemplación de lo inteligible. Puede el alma aprisionarse cada vez más si se deja llevar por lo sensible, o bien liberarse en la medida en que se convierta hacia el manantial del ser.

De aquí parte el camino de *retorno* (επιστροφη) o ascensión al Uno. A esto, en definitiva, está orientado todo el sistema de Plotino: liberación, ascensión, unión, perfección o plenitud de ser del hombre. Escala ascensional en los grados de sa-

ber: a medida que crece en el conocimiento de las jerarquías superiores, se eleva a sí misma y adquiere mayor capacidad para levantar a los inferiores. Esta escala tiene tres peldaños o etapas: purificación, iluminación, unión.

Purificación consiste en mantener armoniosamente las riendas reguladoras del equilibrio alma-cuerpo, serenidad de ánimo, dominio del alma, frenar toda extraversión. Catarsis, o liberación de las pasiones.

Iluminación o contemplación de las ideas, forma, esencia o ideal que imitar. A medida que lo encarnemos, nos perfeccionaremos. Esto impulsa al crecimiento, a la superación liberadora, ascensional, por el ejercicio de virtudes. Ser más o autorrealización, según que nos acerquemos al Ser, al Uno, que es Supraesencia. Iluminación responde a la contemplación (θεωρειν), que es mirar imitando lo mejor. Los ojos del alma, como ventanas abiertas, se iluminan. Esto es contemplar: mirar al Uno.

Unión, que ha supuesto salir de sí e identificación, en cuanto es posible, con el Uno. Es transformarse. Pero Plotino se apresura a prevenir contra falsedades de alienación. La unión transformante logra la mayor realización del alma sublimada, devolviéndola a las realidades terrenas: las virtudes cobran sentido nuevo, las realidades triviales se ven magníficas desde la unificación con el Uno, las tareas ordinarias se vuelven ejercicio de mayor unión con Él.

6. Aquí nos preguntamos: ¿Qué tiene Plotino que ver con nuestro Pseudo Dionisio? Muchísimo, evidentemente. El *Corpus Dionisiacum* está igualmente orientado por la tríada plotiniana del Uno (μονη), principio y fin o término del círculo creacional; el Bien-Inteligencia, camino (προοδος) creante por donde todo ser viene a existir fuera del Uno. Cadena descendente y ascensional a la vez, que son las *jerarquías:* celeste o mundo angélico, y eclesiástica, por la cual todo lo terreno se diviniza y vuelve al *Uno,* punto de partida y término del viaje. Sacramento de salvación llamamos a la Iglesia instituida por Jesucristo. A Dionisio había preparado

el terreno Proclo, quien desarrolla el aspecto psicológico, algún tanto gratuito y confuso en Plotino, para entablar el camino ascensional o de retorno. Las tres etapas o vías ascensionales: purificación, iluminación, unión, que ocurren con frecuencia en los escritos del Areopagita, las toma éste de Plotino y transmite a toda la cristiandad [14].

Plotino no fue cristiano, pero sí estudiante en Alejandría durante once años con el eminente maestro cristiano A. Sacas y con compañeros de estudio geniales y cristianos, como es Orígenes. Entendió pronto la Iglesia que el sistema plotiniano contenía muchos elementos valiosos para expresar las verdades de fe. En el concilio de Constantinopla (año 381) se acuñaron fórmulas sobre el misterio central, la Santísima Trinidad, con términos de Plotino. Las tres hipóstasis: Uno, Bien-Inteligencia, Alma del mundo, corresponden a las tres Personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu. No hay en ellas dependencia de inferioridad (Plotino), sino igualdad y simultaneidad (concilio).

Para Plotino, y otro tanto para el hinduismo y el budismo, la perfección o unión extática con el Uno es fruto del esfuerzo personal *(self-realization)* de la mente (νους) contemplativa. En cambio, para Dionisio, como verdad de fe para todo cristiano, hay otro factor de importancia capital en conjunción con la mente plotiniana: la *gracia santificante.* San Agustín, como el Pseudo Dionisio, confiesa que Plotino no le fue indiferente, pues gracias a él se libró del maniqueísmo y dejó de ser escéptico, es decir, se comprometió a vivir de fe.

El autor del *Corpus Dionisiacum,* hacia el año 500, ha tomado la misma actitud de San Pablo en el areópago: hablar del «Dios desconocido» a los atenienses. Partiendo de donde ellos han llegado, les anuncia la resurrección desvelándoles lo que tan veladamente conocen. Dionisio no destruye nada, «no polemiza», construye. Sobre los cimientos de la razón levanta el edificio de la fe, plena verdad. «Nunca entablé polé-

[14] *Les trois âges de la vie intérieure* es el título de la Teología espiritual que nos ha legado Garrigou-Lagrange, uno de los mejores autores espirituales de nuestro tiempo.

mica ni contra los griegos ni contra algún otro... La mejor aspiración de los hombres de bien ha de ser... conocer y proclamar la verdad tal como es» *(Epist.* 7,1).

Hay en el Pseudo Areopagita un propósito manifiesto de aceptar toda verdad, de reconocer la naturaleza en sí misma como buena, no con el estigma de corrupción que le impone la teología luterana. Dionisio representa uno de los esfuerzos más logrados para integrar razón y fe en el camino hacia la verdad plena. Identifica su nombre con el Areopagita, discípulo de San Pablo, lo cual adquiere plena justificación teológica, pues equivale a identificarse con la misma actitud positiva, evangelizadora, del Apóstol en el areópago: no destruir la filosofía de Atenas, de Plotino en este caso, y dar al «Dios desconocido» [15] la dimensión trascendente de la resurrección, que los razonamientos no alcanzan a descubrir.

«Todo lo que de verdad se ha dicho pertenece a nosotros los cristianos», afirmaba San Justino en el siglo II [16]. En el siglo V escribía San Agustín: «Todo buen cristiano entienda que cualquier verdad, doquier esté, pertenece a su Señor» [17]. Lo mismo que San Ambrosio, cuya frase repite con frecuencia Santo Tomás: «Toda verdad, no importa quien la diga, viene del Espíritu Santo». En Atenas, el neoplatonismo inquietaba al mismo Imperio cristianizado. En el 529, Justiniano suprime por ley la Academia neoplatónica, «fuente de paganismo». Pero Dionisio, que «no polemiza», acaba de dar otra respuesta al mismo problema: una teología que sublima la misma filosofía ante la cual se turba el emperador.

7. Algunos Padres y escritores de la Iglesia, ya antes que el Areopagita, habían tomado la misma actitud positiva con respecto al neoplatonismo, y en particular las enseñanzas de Plotino. En Alejandría, Amonio Sacas y Orígenes, San Clemente y San Macario de Egipto; en Asia Menor, Evagrio del Ponto y los dos hermanos San Basilio y San Gregorio Niseno

[15] Puede recordarse la página de Hch 17,16-34.
[16] *Apologia* 2.ª-13.
[17] *De Doctrina christiana* II, 18.28.

(335-394) con San Gregorio Nacianceno. G. Niseno, llamado el «padre de la mística cristiana» [18], había preparado como nadie el camino al *Corpus Dionisiacum,* que apareció un siglo después. San Gregorio se vale de términos neoplatónicos y vive inmerso en esta corriente filosófica. Sin embargo, las mismas palabras adquieren pleno sentido cristiano. En su libro *Vida de Moisés* divide el camino de ascenso a Dios en tres etapas: la zarza ardiente, la nube, la tiniebla. Expresiones más bíblicas y poéticas que la triple vía de Plotino y Dionisio.

La primera, aunque su nombre sea de luz (δια φωτος), se refiere a la *purificación.* Como San Gregorio advierte, es obra de la gracia que purifica como el fuego; no es conquista meramente humana. Tiene como fin dominar las pasiones y lograr paz consigo mismo, condición previa para la contemplación, a la vez que es ejercicio para separarse del mal y del error.

La segunda etapa es la *nube* (δια νεφελης), que se refiere a las facultades del alma. Consiste en levantar el pensamiento y afecto a Dios, en vez de esclavizarse a las tendencias de los sentidos. Comenzamos a elevarnos por la teología simbólica y la teología discursiva conociendo a Dios a través de las criaturas. Conocimiento que tiene como objeto los atributos divinos (ενεργεια): sabiduría, bondad, poder, etc. Ejercicio intelectual de efecto a causa, como el ejemplo que cita de la Sabiduría: «Los sabios de este mundo pueden, por la armonía del universo, llegar al conocimiento de la sabiduría y del poder de Dios» (Sab 13,5) [19].

La tercera etapa, la *tiniebla* (εν γνοφω τον θεον βλεπειν), corresponde a la experiencia mística. El conocimiento intelectual no llega aquí. Hay, en cambio, sentimiento de la presencia de Dios, más o menos intenso según se haya logrado la imagen de Dios en el alma. Experiencia que, siendo tan di-

[18] J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse* (Montaigne, París 1944); R. T. WALLIS, *The Neoplatonism* (Londres 1972). Sobre San Gregorio Nacianceno, que «supo apreciar todos los valores positivos de la cultura, situándolos en un plano de fecunda colaboración con la fe», véase E. BENAVENT, *Valoración de la Escritura y obstáculos de la fe según el Nacianceno* (Univ. Comillas, Madrid 1960).

[19] *De Beatitudinibus* 6: PG 44,1269B.

chosa, acrecienta el deseo de visión plena y se torna en penar gozoso, pues «ve a Dios en la tiniebla» [20]. No la esencia de Dios, sino sus reflejos en el espejo del alma. Visión (θεαμα) muy superior a la contemplación intelectual del grado anterior o segunda etapa. Esta contemplación secreta en la tiniebla es la verdadera contemplación mística [21]. Repetidas veces advierte San Gregorio que no se trata de visión clara, como en la gloria. Lo significa por la expresión «en tiniebla» aplicada a Moisés, que penetra en el santuario invisible. Tiniebla que es «misterioso y oculto conocimiento de Dios» [22].

Es de notar cómo San Gregorio, a la vez que se sirve de terminología neoplatónica, insiste en la gratuidad y carácter sobrenatural de la contemplación en su grado superior o místico. Y aun en las etapas previas, donde es mayor la intervención del sujeto, pero ya está presente la actuación de Dios. La *purificación* no es mera catarsis, fruto del esfuerzo humano, como en la filosofía neoplatónica; es «un gran don de Dios» [23]. Asimismo, la *iluminación.* El recogimiento como tal no tendría valor de gracia si no fuese para encontrar a Dios en el espejo del alma. Supone ya a Dios presente en la imagen de gracia, que es el mayor don. «Si el alma se ilumina es por obra del Espíritu» [24]. Lógicamente, la última etapa, del *éxtasis,* indica por sí misma el predominio del Espíritu Santo en las operaciones del alma.

En conclusión. Los términos plotinianos que emplea San Gregorio hacen referencia a realidades diversas. Dionisio encontró en San Gregorio, ante todo, un maestro en la aplicación del lenguaje plotiniano a la realidad sobrenatural de la gracia en plenitud santificante. Además, en la última etapa de la ascensión, Dionisio usa, sin paliativos, los mismos términos e ideas que San Gregorio: nube, tiniebla, alusiones a Moisés. Puede verse, por ejemplo, el primer capítulo de la

[20] *In Canticum,* hom. 11: PG 44,1272AC.
[21] *In Hexaemeron:* PG 44,65C.
[22] *De Vita Moysis:* PG 44,377D.
[23] *De Virginitate:* PG 46,372C.
[24] Ibid.: PG 46,368C.

Teología mística. Al parecer, dentro de la Iglesia nadie mejor que San Gregorio de Nisa ha preparado el camino para la llegada del Areopagita, así como fueron Proclo y Plotino desde el campo no cristiano.

8. San Máximo el Confesor (580-662), nacido en Constantinopla, vivió en la corte del emperador Heraclio desde que concluyó la formación «humanística». De allí salió para abrazar la vida monástica, en Asia, donde fue campeón y mártir de la ortodoxia frente a las herejías de su tiempo. En nuestros días le ha dedicado especial atención el prestigioso teólogo Hans Urs von Balthasar [25]. Tres son las obras de San Máximo con relación al Areopagita: *Scholia, Ambigua, Mystagogia;* en especial, la primera [26]. Los principales temas del *Corpus Dionisiacum* que San Máximo esclarece y refuerza son éstos: misterio de la Santísima Trinidad, creacionismo frente a emanatismo, la cristología (concretamente lo referente a las dos naturalezas y dos voluntades en Cristo), libertad de la persona dentro de las estructuras jerárquicas, dignificación del cuerpo humano frente al sentido carcelario del platonismo, armonía de los métodos positivo y negativo en teología, el éxtasis cristiano, cumbre del retorno a la unión con Dios.

A principios del siglo VI habían comenzado a multiplicarse las copias del *Corpus Dionisiacum*, traducciones, comentarios, anotaciones, *scholia* y controversias. Dignos de mención especial son la traducción siríaca [27] y los *scholia* de Juan Scytópolis, muy anteriores a los de San Máximo y luego fusionados

[25] H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner* (Freiburg-im-Brisgau 1941). Trad. francesa: *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur* (coll. théol. 11, París 1947).

[26] El *Ambiguum* 5 es tal vez la mejor defensa del Pseudo Dionisio frente a quienes le acusan de monofisita. Contiene un largo comentario a favor de la cristología, que el Areopagita condensa en el párrafo final de su *Carta* 4: Cristo, «nacido como los hombres, era muy superior a los hombres. Trascendiendo la naturaleza humana, se hizo verdaderamente hombre. Por lo demás, no hacía las maravillas de Dios ni realizaba los quehaceres del hombre como si fuera meramente hombre. Antes bien, por ser Dios-Hombre ha llevado a cabo algo nuevo entre muchos: la actuación divino-humana (την θεανδρικην ενεργειαν)».

[27] P. SHERWOOD, «Sergius of Reshaina and the Syriac Version of the Pseudo-Denys»: *Sacris Erudiri* 4 (Brujas 1952) 174-184.

con los de éste [28]. Fue San Máximo quien, con su aureola de sabio y mártir, libró a Dionisio de acusaciones y sospechas monofisitas y apolinaristas.

Los debates Bossuet-Fénelon, con la acusación de «quietismo», y la condena de Miguel Molinos por parte del Santo Oficio, asestaron un golpe mortal a los estudios de mística a principios del siglo XVIII. Decreció, por consiguiente, la popularidad del Areopagita. No obstante, como reacción a la crítica del siglo XIX, se levantaron en Francia voces en favor de «San Dionisio» con sentido casi patriótico. J. Dulac, en 1865, clama con la mayor seriedad del mundo por la autenticidad de «San Dionisio», el discípulo predilecto de San Pablo y maestro de la más alta vida de oración. Una vida del «Santo» llena de entusiasmo y devoción lírico-novelesca acompañó a la publicación de sus obras completas [29].

Después de la crítica, con sentido verdaderamente constructivo, destacan actualmente en Francia los nombres de dom Ph. Chevallier, M. Gandillac, J. Lebon, R. Roques..., autores de fama mundial en estudios sobre el Pseudo Dionisio Areopagita. Diríamos, en conclusión, que se podría hacer una gran historia de la espiritualidad en Europa en torno a la figura del Areopagita.

9. El planteamiento de la crítica en torno al Pseudo Dionisio Areopagita se puede formular en estos términos:

a) Los Hechos de los Apóstoles (17,34) nos refieren que algunos de los oyentes de San Pablo, cuando predicó en el areópago de Atenas, «creyeron en él, y uno de ellos era Dionisio el Areopagita».

b) Desde principios del siglo VI hay constancia en la Iglesia de una obra cuyo autor se llama Dionisio el Areopagita.

[28] Cf. H. URS VON BALTHASAR, «Das Scholienwerk des Johannes van Scythopolis»: *Scholastik* 15 (1940) 16-38.

[29] *Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite,* traduites du grec en français... par l'Abbé J. Dulac (París 1865). Semejante es la publicación hecha en el mismo sentido por G. Darboy, publicada en 1845 por primera vez y reimpresa sin la menor corrección dos veces más: 1892 y 1932.

c) Todos, o casi todos, obviamente, pensaron que su autor, de acuerdo con el nombre, era el convertido por San Pablo. Y, por consiguiente, estos escritos gozan de autoridad apostólica, es decir, han de ser considerados poco menos que como palabra de Dios.

d) A principios del siglo VI, la Iglesia oriental manifestó cierta resistencia en aceptar que el autor de esta obra hubiera sido Dionisio, el convertido por San Pablo en Atenas. Pero pronto siguió una común aquiescencia.

e) En Occidente se aceptó siempre como hecho innegable que Dionisio Areopagita, autor de los manuscritos griegos llegados bajo su nombre, era el discípulo de San Pablo, y, por consiguiente, su personalidad e influencia aumentaba con el desarrollo de la piedad y estudios teológicos en Europa.

f) A partir del año 1457, Lorenzo Valla expresó públicamente sus dudas sobre el hecho de que Dionisio Areopagita, al que se refieren los Hechos, fuese autor de las obras que se le atribuían.

g) Hoy nadie duda que el autor del *Corpus Areopagiticum* no es Dionisio el Areopagita, ni pertenece a la era apostólica.

Más modestamente han sugerido Hausherr y Urs von Balthasar que se podría identificar al Pseudo Dionisio con Sergio de Reshaina († 536), quien dominaba tanto el griego como el sirio. Según estos críticos, habría dado su nombre a la traducción siríaca y un pseudónimo al texto griego, igualmente suyo, y que apenas fue conocido a principios del siglo VI. De hecho, son sirios los primeros testimonios sobre la existencia del *Corpus Areopagiticum* [30].

10. Nueva perspectiva se ofrece al lector de las obras del Pseudo Areopagita después de las conclusiones a que ha llegado la crítica. No son palabra de Dios como las cartas de San Pablo, ni disfrutan de la autoridad correspondiente a los testi-

[30] I. HAUSHERR, «Doutes au sujet du "Divin Denys"»: *Orientalia Christiana Periodica* II (1936) 489; H. URS VON BALTHASAR, «Das scholienwerk des Johannes von Scythopolis»: *Scholastik* 15 (1940) 38. Ambos autores muestran sus preferencias por Sergio de Reshaina como autor idéntico al Pseudo Dionisio, y guardan esperanzas de que pueda éste ser identificado algún día.

gos inmediatos de los apóstoles como fueron el papa San Clemente († 100), las siete de San Ignacio de Antioquía († 117), el obispo Policarpo († 155) o el apologista San Justino († 165). Sin embargo, las obras del Pseudo Dionisio nunca podrán perder el valor inmenso que tienen por sí mismas, prescindiendo de la autoridad apostólica que les hayan tributado por más de un milenio. «En toda la historia del espíritu —afirma Urs von Balthasar—, Dionisio representa el caso único de un hombre de primerísimo orden y de influencia incalculable» [31].

Reconocen teólogos eminentes como Eriúgena, Victorinos, San Alberto, Santo Tomás, San Buenaventura, Meister Eckhart, el Beato Ruusbroec, Gerson, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, San Juan de la Cruz, P. de Bérulle y Fénelon: ¿qué perdería Dionisio porque no fuera el converso de Pablo en Atenas, el amigo de Timoteo a quien dedicara sus obras, ni se cartease con el apóstol San Juan, ni con San Tito, ni con San Policarpo?

Viene al caso lo que decía don Sem Tob en sus *Proverbios Morales* al rey don Pedro el Cruel:

> Por nascer en espino yo non siento
> que pierda la rosa
> nin que sea menos cosa el bon vino
> por venir del sarmiento.
>
> Nin vale el azor menos
> porque en vil nido siga
> nin los exemplos buenos
> porque judío los diga.

En nuestro caso, la crítica reciente entre los católicos, tanto como la mantenida por los no católicos, han procedido a ricos análisis, pero se han olvidado del hilo que entrama la obra como el alma al cuerpo. Hace falta descubrir en el *Corpus Areopagiticum* la apostolicidad, que no depende de si el autor

[31] H. URS VON BALTHASAR, *Gloria* II, o.c., 147-148. A pesar de todo, después se han seguido estudios sobre el tema del autor: P. SHERWOOD, «Sergius of Reshaina...», a.c., 174-184; U. RIEDINGER ha presentado en 1961 una hipótesis original en el artículo «Petros der Walker van Antiochia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften»: *Salzb. Jhb. f. Philos.* (1961-1962) 135-156.

vivió en el año 50 o en el año 500. Importa sobre todo la identidad doctrinal con la enseñanza de los apóstoles, como se apoya nuestra fe en la Iglesia católica de los apóstoles, fe idéntica doctrinalmente con los Doce. El pseudónimo Dionisio Areopagita no es, pues, un simple anonimato y mucho menos una «falsedad». No. Es un transporte de hechos y circunstancias que vive el autor en el año 500 para enlazarlos con la doctrina de San Pablo y sus circunstancias de Atenas en el año 50. El Apóstol nada destruía al anunciar la Resurrección, antes bien comenzó su predicación tomando pie del «altar al Dios desconocido». El Pseudo Dionisio ha puesto su ciencia mística y su pluma al servicio incondicional de la luz de Dios, de la Resurrección proclamada por Pablo, Juan y los demás apóstoles. Como un puro cristal, quiere ser transparencia, humildad que oculta su nombre para que vean sólo la luz. Esto es identidad apostólica, necesaria para el autor que sistemáticamente cultiva la sabiduría en que converge toda ciencia, como diría San Buenaventura. Sabiduría es ver el desbordamiento del amor de Dios, hontanar de lo múltiple por la creación para que el hombre corresponda en extático amor de retorno a la unión con el Uno, mar de felicidad. Unidad, procesión o salida, retorno. El Padre por el Hijo baja al hombre; el hombre por el Hijo sube al Padre, y el Espíritu, que es el flujo y reflujo de los dos en conjunción, viento que impulsa las aguas río abajo de creación y las devuelve río arriba en santidad hasta la esencia supraesencial del mar de Dios que es Unidad. Éste es el hilo que engarza las perlas de todo el *Corpus Dionisiacum*. Así lo han visto los fieles discípulos del Areopagita, como San Buenaventura y con intuición de poeta el Beato Ruusbroec [32]. En esta misma perspectiva orientó la teología de Santo Tomás.

Por eso, escribía Dionisio, «nunca he querido entablar polémicas con griegos (filósofos) ni con nadie» *(Epist.* 7, 1). No destruye el neoplatonismo; lo purifica e incorpora al cristia-

[32] J. RUUSBROEC, *Obras* (ed. preparada por T. H. Martín, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986) 51-73.

nismo, como Pablo en el areópago. La misma actitud con que ahora el ecumenismo del Concilio nos ayuda a comprender los valores del «Dios desconocido» en los vedantes, budistas y sufíes.

11. Dionisio nos ofrece la *Teología mística,* que consiste en tomar conciencia y adentrarse vivencialmente en el Misterio, en Dios. Lógicamente es un tratado brevísimo, como quien habla para mandar callar. El autor se comporta místicamente. No es un estudio reflexivo sobre el Misterio. Eso sería una *Teología de la mística,* que puede hacerla cualquier teólogo serio sin que sea necesariamente místico.

Los juegos dialécticos de símbolos, ideas, semejanzas y desemejanzas, inteligibles o ininteligibles, referencias anagógicas de lo múltiple a la Deidad indivisible sirven para llegar hasta los umbrales de la unión. Allí quedan, como se deja el automóvil cuando terminamos un viaje. «Tenemos que despojarnos completamente de nosotros mismos y ser del todo para Dios... Sólo en cuanto estemos unidos a Él nos vendrán en abundancia los dones divinos» (DN VII, 1). Lograr nuestra divinización mediante el conocimiento de Dios es el hilo de oro que entreteje las obras completas de Dionisio. Es el horizonte de las teologías simbólica y discursiva, que progresan por vía de afirmación y negación, inseparables como método. «Pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza, no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender» (DN VII, 3). Por consiguiente, Dios, en cuanto está más allá de nuestros saberes, es el objeto de la mística, el punto de mira con que se orienta toda teología. La *Teología mística,* por tanto, no es un apéndice ornamental, sino cabeza que mueve todo el organismo, como la cúpula de Santa Sofía da sentido al edificio. En realidad, hablar de teología mística es en cierto modo una contradicción, porque está más allá de cuanto se pueda decir ni pensar. Su lenguaje es el silencio, como dice Dionisio:

> «El hecho es que cuanto más alto volamos menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más

> simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras, más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada. En aquellos escritos el discurso procedía desde lo más alto a lo más bajo. Por aquel sendero descendente aumentaba el caudal de las ideas, que se multiplicaban a cada paso. Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos plenamente al Inefable» [33].

De cara al «Rayo de tiniebla», la nueva ciencia de la ignorancia, «en medio de las más negras tinieblas, fulgurantes de luz», prorrumpe en alabanza a la Trinidad supraesencial «más que divina y más que humana» (cf. MT I, 1). El Rayo de tiniebla es la misma luz de que habla San Juan en su primera carta, cuando dice que allí «no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5). De modo semejante comenta San Pablo: «Lo que ojo nunca vio, ni oído oyó, ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios ha preparado para los que le aman, nos lo ha merecido Dios a nosotros por medio del Espíritu» (1 Cor 2,9). Sin embargo, se llama «tiniebla» porque el fulgor excesivo de esta luz divina supera la capacidad receptiva del espíritu envuelto en los velos de nuestra condición humano-terrena. Sólo Dios puede hacer excepción a las leyes de distancia infinita fijadas por Él en la creación: somos criaturas. Él es el Creador. Dice Dionisio: «Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es a Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno. Porque Él sobrepasa todo ser y conocer» *(Epist.* 1).

«Divina tiniebla» es término simbólico troquelado por la tradición bíblica al expresar la relación del pueblo escogido con Aquel que «puso su tienda en las tinieblas» (Sal 18,11), en particular refiriéndose a la mediación de Moisés en el Sinaí. No sin propósito Dionisio concluye el primer capítulo de su *Teología mística* aludiendo a Moisés en las «misteriosas tinieblas del no saber... Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo

[33] MT III; cf. *Epist.* 1.

más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Y por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia» (MT I, 3). En la tradición de la Iglesia, tres siglos antes de Dionisio habían venido repitiendo la misma expresión. Más que nadie, San Gregorio de Nisa [34]. Esta tradición eclesial nos ayuda a entender que no se debe considerar la *Teología mística* independientemente del *Corpus Dionisiacum* y en particular de las *Jerarquías*. Vemos también que está orientado ante todo al desarrollo pleno de la Iglesia, comunidad orante. El saber no sabiendo, o docta ignorancia, meta adonde ha de llegar el conocimiento vivificante, lo propone Dionisio a lo largo de toda su obra como algo impersonal, filosófico-teológico. No psicológico, individual, aun cuando no lo excluya, pues dice de su maestro que alcanzó ese conocimiento «no sólo por ciencia teórica, sino también por experiencia personal de lo divino» (DN II, 9). Hay motivo para pensar que Dionisio disfrutó experimentalmente de la ciencia mística, pero se mantiene siempre a nivel doctrinal, como han hecho luego en los siglos siguientes hasta el Renacimiento los grandes escritores místicos. Ruusbroec es el más destacado de todos en esta línea. Entendemos así que la experiencia psicológica es accidental en el estado místico, aun cuando ésta se dé normalmente.

A partir del Renacimiento, la sociedad en general ha dejado de ser teocéntrica y se ha fomentado el culto al hombre. Nada de extraño, pues, que los místicos, desde ese momento, abunden en el aspecto psicológico de la mística. «Pero esto —como justamente observa B. Jiménez Duque— es algo derivado, concomitante, no la mística en su misma sustancialidad... Así es para el mismo San Juan de la Cruz, tan psicólogo..., pero tan profundamente metafísico y teólogo en su firme subsuelo. Precisamente para él, cuanto más real

[34] Cf. W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo Areopagita* (Fr. Steiner, Wiesbaden), insiste en la continuidad de la tradición cristiana desde Orígenes a Dionisio, de manera que este símbolo de la teología mística aparece con mucha más significación cristiana que neoplatónica. Coincide que Dionisio alude a Moisés, que es el título de la obra en que más lo trata San Gregorio: *Vita Moysis*.

e íntima es la unión con Dios y el alma y más sustancial la acción divina en ésta, es, por lo mismo, más sencilla y sutil, más desconocida por eso inefable, menos psicológica, menos experimental» [35].

Así procede Dionisio en la *Teología mística.* «Conviene alabar la negación de modo muy diferente a la afirmación. Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajando por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible» (MT II). Negación es también la abnegación evangélica torturante, purificadora de sentidos y de espíritu, como describen Taulero y San Juan de la Cruz [36].

La mística y su método consisten en una experiencia inmaterial, supra-cognoscitiva, que no perciben directamente ni los sentidos ni el entendimiento, con la firme y filial persuasión de que Dios es «totalmente incognoscible» (παντελως αγνοστος).

Sale aquí Dionisio al paso de todo malentendido «quietismo» o «dejamiento» alumbradistas, que confunden el «no saber» de la supraciencia con inercia de pasividad perezosa. Nada de eso. Es la contemplación o «mística teología» un don de Dios que entra en plenitud cuando el hombre ha limpiado su vivienda. A esta amable recepción sigue una reentrega generosa. Pasividad-acción más allá de lo que entendemos por conocimiento o ignorancia (αδιδακτον). La capacidad de trascenderse, como diría Pascal, es la plena realización del hombre, nunca más idéntico consigo mismo que cuando sale fuera de sí para descansar en el Otro. Es el *éxtasis.*

[35] B. Jiménez Duque, *Teología de la Mística* (BAC, Madrid 1963) 469.

[36] No nos cansaremos de recomendar la lectura de Tauler (Taulero), el gran místico a quien tanto apreciaron los clásicos espirituales de España. Ahora, desgraciadamente relegado al olvido. Una selección de sus obras fueron publicadas el año 1986 por la Fundación Universitaria Española (Madrid) y últimamente por Sígueme (Salamanca).

El éxtasis cristiano propiamente *no* se refiere a los arrobamientos, abolición de la sensibilidad, levitación y fenómenos semejantes, aunque éstos puedan seguirse en un momento dado. Se entiende aquí por *éxtasis* el coronamiento de la vida cristiana por el cual vive el alma habitualmente más en Dios que en sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

Sería necesario un libro de miles de hojas para recoger cuanto se ha escrito, solamente títulos de comentarios y artículos a lo largo de catorce siglos. Aquí hacemos mención de trabajos publicados en el siglo XX. Códices se conservan por Europa unos ciento setenta, especialmente a partir del siglo IX cuando el rey de Francia recibió el códice regalado por el emperador de Bizancio. En Roma hay 32 códices, 25 de los cuales se hallan en la Biblioteca Apostólica del Vaticano. En París, en la Biblioteca Nacional, hay 24 y otros en bibliotecas nacionales de provincias. En Oxford unos siete. En el monasterio de Santa Catalina, Monte Sinaí, más de ocho. En conventos y lauras del Monte Athos se conservan 19 códices. Tres en El Escorial y algunos en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Desde el siglo XV se multiplicaron, gracias a la imprenta, las ediciones por toda Europa. A España vinieron muchos libros con los textos de Dionisio el Areopagita, impresos en París y en varias ciudades de pueblos germanos y flamencos. Damos a continuación referencia de los libros que todavía se conservan en bibliotecas de España.

A pesar de los avatares sufridos por la Iglesia en España, en particular el expolio de 1835, se conservan muchos ejemplares de las obras de Dionisio Areopagita. En cuanto ha sido posible averiguar, se da a continuación por orden de ediciones referidas de algunos libros y lugar donde se hallan. El significado de las siglas empleadas solamente para este apartado, es el siguiente: BN = Biblioteca Nacional; BP = Biblioteca Pública; BU = Biblioteca Universitaria; PR = Palacio Real; * = lugar donde se hallan. En algunos libros ha sido posible ver la casa editorial, pero no en todos.

1498. *Opera omnia* (París, Higman). * La Cartuja de Miraflores (Burgos).

1502-3. *Opera.* Veteris et noue translationis, etiam nouissime ipsius Marsilii Ficini. Argentine = Estrasburgo. * BN Madrid; PR Madrid; BP Badajoz; BU Barcelona; BP Logroño; BU Salamanca (2 ej.); B Colombina, Sevilla; BP Zamora; BU Zaragoza [1].

[1] Esta edición fue de capital importancia para los lectores españoles del siglo XVI. Prácticamente son tres libros en un solo tomo de folio menor, gótico, de casi las mil páginas con líneas largas y parte en columnas. Lleva dos fechas de edición: marzo, día de San Vidal 1502 y octavo calendas febrero 1503. La primera parte *(Veteris translationis)* contiene las obras completas con la traducción de Juan Sarrazin (1167) y los comentarios de Hugo, Alberto, Tomás Linconiense y Vercellense. La parte segunda *(Noue translationis)*, obras completas, más dos cartas no auténticas, traducción de Ambrosio Traversari (1436) y comentarios del mismo abad camaldulense y

1515. *Opera omnia* (París, per Henricum Stephanum). * BN Madrid (2 ej.); BU Barcelona; BP Zamora.

1516. *Obras completas*, edición en griego (no latín) (Florencia, Philippi Iunctae). * BN Madrid (2 ej.); El Escorial; BU Salamanca [2].

1519. *De Mystica Theologia*, lib. I, Augustae Vindelicorum = Augsburgo (in officina Joannis Miller). * BN Madrid [3].

1538. *De Mystica Theologia et De Divinis Nominibus* (Venetiis). * BN Madrid; El Escorial; BP Huesca.

1539. *De ecclesiastica Hierarchia*, en griego y en latín (Basilea, offic. Hervagionia). * BN Madrid; El Escorial.

1541. *Scripta Sancti Dionisii Areopagitae cum D. Ignatii martiris epistolis* (Compluti = Alcalá) (apud J. Brocarium). * BN Madrid (2 ej.); BU Madrid; El Escorial; BP Burgos; BP Córdoba; BP Palencia; BU Salamanca; BU Sevilla; BP Toledo; BP Valencia; BP Zamora [4].

1546. *Opera omnia*, translatio nova Ambrosii (Venetiis) (ad signum Spei). * BN Madrid; PR Madrid.

1555. *Opera omnia* (París, A. Gourbinum). * BU Barcelona.

1556. *Opera omnia* (Joach. Perionio interprete. Lutetiae Parisiorum) (apud Michael Vasconsanus). * BP León; BP Teruel; BP Toledo.

florentino. La tercera parte *(Novissime translationis)* presenta la traducción de la *Teología Mística* y *Nombres de Dios* que, con sus respectivos comentarios, hizo Marsilio Ficino el 1492. Don Hernando o Fernando Colón, hijo de don Cristóbal, el descubridor de América, y de Beatriz Henríquez de Arana, nacido en Córdoba el 1488 y fallecido en Sevilla el 1539, presbítero según parece, formó la biblioteca que ahora lleva su nombre en la catedral de Sevilla. Al final de su vida contaba con 15.400 libros, de los cuales 500 eran incunables. Escribió de su puño y letra sobre el ejemplar de Dionisio Areopagita: «Este libro costó en neremberga 58. craicer juntamente con de *Mystica Theologia* y *De Divinis Nominibus* con comento de Marsilio que esta en otro volumen registrado el 1521».

[2] Contiene, además, dos obritas: el *Pontifical* y el *Martirio de San Dionisio.* Edición auspiciada por el papa León X. De los ejemplares que se conservan en la BN de Madrid, uno «proviene de la biblioteca Capuccinorum Patientiae Christi-Matriti».

[3] Preciosa edición de la *Teología Mystica* en griego y en latín, dedicada al obispo de Augsburgo. Texto latino en tres versiones: Sarrazin, Traversari, Ficino. Presentación a cuatro columnas. Explicada con extractos del Vercellense y el comentario de Juan Eckius sobre «Theologia Negativa».

[4] Contiene el texto latino en las tres versiones de J. Sarrazin, A. Traversari, M. Ficino. Esta edición del Areopagita, con la del 1502 en Estrasburgo, han sido las más difundidas en España. Está dedicada al cardenal de Toledo don Juan Tavera. Se ha venido diciendo que hubo en Alcalá otra edición parcial de Dionisio (DN y MT) el año 1504. Dom Chevallier recoge esa opinión en *Dionysiaca*, p.XXV, pero lo niega el señor Martín Abad, sección de manuscritos y raros en la BN de Madrid y especializado en ediciones de Alcalá en el siglo XVI; asimismo, F. J. NORTON, en *A descriptive catalogue of printing in Spain and Portugal* (Cambridge University Press, Londres-Nueva York-Melbourne 1978).

— *Opera omnia,* quintuplici translatione et commentariis Dionysii a Rijkel... (Coloniae) 951 págs. (H. Joannis Quentel). * BN Madrid; BP Palencia; BU Salamanca (procedente del convento del Arzobispo de Salamanca); BP Soria; Biblioteca de la Catedral de Toledo; BP Zamora.

1557. *Opera omnia* (Coloniae, H. Arnoldi Birckmann). * BN Madrid; BU Complutense (interprete Perionio).

1561-2. *Opera quae extant: in eadem Maximi scholia G. Pachymerae paraphrasis et M. Syngeli* (Parisiis) (apud G. Morellium). * BN Madrid; El Escorial; BU Salamanca.

1565. *Opera omnia. Ejus vira. Scholia incerti auctoris in librum Ecclesiastica Hierarchia.* Ioachino Perionio interprete. Lutetiae Parisiorum (M. Vascosani). * BN Madrid; BU Salamanca (procedente de los jesuitas).

1566. *Opera omnia...* Ioachino Perionio interprete, Lutetiae Parisiorum (M. Vascosani). * BN Madrid; BP Córdoba.

1569. *Opera omnia.* Ambrosio Traversari interprete, con otros tratados teológicos y cartas no auténticas (Parisiis, M. Juliano). * BN Madrid; Cartuja de Miraflores (Burgos).

1572. *Opera omnia.* Ioachino Perionio interprete, S. Ignatii epistolae, Policarpi epistolae, Marcialis epistola, Scholia in librum de H. Ecclesiastica, Vincentii Lerensis tractatus de fide (Lugduni = Lyon) (A. G. Rovillium). * BU Salamanca.

1615. *Opera omnia cum ejusdem vita, nunc Graece et Latine conjunctim edita.* Accesserunt S. Maximi scholia et G. Pachymerae paraphrasis. Studio et opera Petri Lanselii. Lutetiae Parisiorum (apud Michaelem Somnium). * PR Madrid; El Escorial; BU Barcelona; BU Granada; BU Salamanca; BU Sevilla; BU Valencia.

1634. *Opera omnia, graece et latine, cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae a Baltasare Corderio latine interpretata* (Antverpiae = Amberes) (ex offic. B. Moreti) 893 págs. * BN Madrid (2 ej., 4 tomos); PR Madrid; BU Complutense; BU Salamanca; BU Sevilla; BU Valencia [5].

1677. La misma de Baltasar Corderius. * BN Madrid.

1755. *Opera omnia graece et latine* (Venetiis, Antonius Zatta), 2 vols. * BN Madrid; La Cartuja de Miraflores (Burgos) [6].

Hay existencias en la BN Madrid de las ediciones en francés (1845, 1865, 1943), además de algunas otras publicaciones sobre Dionisio Areopagita venidas del extranjero. Con lo cual demuestran que siempre se le ha

[5] Ésta ha venido a ser la edición estándar en griego y latín. Forma los tomos III y IV de la *Patrología Griega* de Migne.

[6] Es la edición más elegante. Texto griego fundamentalmente el mismo de la edición Morellius (1562), pero enriquecido con el manuscrito griego *Marcius Venetus.*

considerado de valor cultural entre nosotros. En total, quedan por lo menos unos ochenta libros en España de los muchos que vinieron del extranjero para alimentar la piedad de los españoles con los escritos del Pseudo Dionisio Areopagita.

a) Referencias generales

Para bibliografía serán útiles las obras siguientes:

Dict. de Spirit., III (1954) col. 244-434, *Denys l'Aréopagite; Dict. de Spirit.*, II (1954) col. 1716-1912, *Contemplation*, en particular 1886-1911; *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 14 (1960), *Denys le Pseudo Aréopagite*, col. 265-310; *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (1959) 402-403, *Dionysius, Pseudo; New Catholic Encyclopedia*, XI (1966) 943-944.

Trabajos dedicados por completo a información bibliográfica son los siguientes:

BANDENHEVER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV (Freiburg-im-Brisgau 1924) 282-300.

CARROL, W. J., «Pseudo-Dionysius the Areopagite, a Bibliography: 1960-1980»: *The Patristic and Byzantine Review* 1 (1962) 225-234.

DOHERTY, K. F., «Pseudo-Dionysius the Areopagite 1955-1960»: *The Modern Schoolman* 40 (1962) 55-59.

— «Toward a Bibliography of Pseudo-Dionysius the Areopagite: 1900-1955»: *The Modern Schoolman* 33 (1956) 257-258.

DOM CHEVALLIER, *Dionysiaca*. Recueil donnant l'ensemble de traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite... (Desclée de Brouwer, París, I [1937], II [1950]).

DONDAINE, H. F., O.P., *Le Corps dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle* (Istituto Grafico Tibertino, Roma 1953).

HORNUS, J. M., «Les recherches dionysiennes de 1955-1960»: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 41 (1961) 22-81.

— «Les recherches récentes sur le Pseudo Denys l'Aréopagite»: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 35 (1955) 404-448.

MOTTONI, F. DE, *Il Corpus Dionysiacum nel Medioevo, Rassegna di Studi 1900-1972* (Centro della Storiografia filosofica, Bolonia 1977).

ROQUES, R., *L'Univers Dionysien* (Aubier, París 1954) 7-28 (la información más selecta).

SPEARRIT, P., *A philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism* (Rotex-Druckdienst, Bosingen 1975) 173-282.

b) Estudios en particular

ATENÁGORAS, Mons., *El verdadero autor de los escritos atribuidos a Dionisio el Areopagita* (en griego) (Atenas 1932).

— *Dionisio el Grande, obispo de Alejandría, autor de los escritos areopagíticos* (en griego) (Alejandría 1934).

BARDY, G., «Autour de Denys l'Aréopagite»: *Recherches de science religieuse* 21 (1931) 201-204.

BERNARD, CH. A., *Théologie Symbolique* (Ed. Tequi, Rome, París 1978).

— «Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite»: *Gregorianum* 59 (1978) 38-69.

BISHOFF, G., «Dionysius the Pseudo-Areopagite, The Gnostic Myth», en *The Spirituality of Western Christendom* (E. Rozanne Elder, Kalamazoo, Mich. 1976).

BOISSARD, E., «St. Bernard et le Pseudo-Aréopagite»: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 26 (1958) 214-263.

BOUGEROL, J. G., «St. Bonaventure and Pseudo-Dionysius»: *Études Franciscaines* 28 Suppl. (1968) 33-123.

BRONS, B., *Sekundäre Textparteien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gottingen 1975).

— *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis van neuplatonischer. Metaphysik und christlichen Tradition bei Dionysius Areopagita* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gottingen 1976) = *Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte* 28.

BRONTESI, A., *L'Incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi* (Brescia 1970).

CABALLERA, F., «Du nouveau sur le Pseudo Denys?»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 17 (1936) 90.

CHEVALLIER, PH., *Jésus Christus dans les oeuvres du Pseudo-Denys* (París 1951).

COMBES, A., *Jean Gerson, commentateur dionysien: les «Notulae super quaedam verbo Dionysii de Coelesti Hierarchia»* (J. Vrin, París 1973).

CORSINI, E., «La questione areopagitica. Contributti alla cronologia dello Pseudo-Dionigi»: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 93 (1956) 257-268.

— *Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (Giappichelli, Turín 1962).

CREUZER, F., *Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii*, 3 vols. (Frankfurt 1820-1822).

DAELE, ALB. VAN DEN, S.J., *Indices pseudo-dionysiani* (Bibliothèque de l'Université, Lovaina 1941).

DEVREESSE, R., «Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche»: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4 (1929) 159-167.

ENGBERDING, H., «Kan Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiert werden?»: *Oriens Christianus* 38 (1954) 68-95.

— «Zur neuesten Identifizierung des PS. Dionysius Areopagita»: *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft* 64 (1956) 218-227.

ENGELHART, J. G. V., *Dissertatio de Dionysio Areopagita plotinizante* (Erlangen 1820).

— *Dissertatio de origine Scriptorum Areopagitorum* (Erlangen 1822).

GASTALDELLI, F., «Il manoscritto Troyes 1003 ed il testo del commento di Guglielmo di Lucca al *De Divinis nominibus*»: *Salesianum* 41 (1979) 37-72.

GESH, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo Dionysian Tradition* (E. J. Brill, Leiden 1978).

GRABMANN, M., «Die mittelalterlichen lateinischen *Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius*», en *Mittelalterliches Geistesleben Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I (München 1926).

GRIFFITHS, DOM B., «Toward an Indian Christian Spirituality», en *Prayer and Contemplation* (Bangalore [Asirivanan Benedictine Monastery], Kambalgud 1985).

GROSS, *La divinisation du Chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938).

GRUMEL, V., «Autour de la question pseudo-dionysienne»: *Revue des Études Byzantines* 13 (1955) 21-29.

HAUSHERR, I., «L'influence du *Livre de Saint Hierothée*»: *Orientalia Christiana* 30 (1933) 176-211.

— «Le Pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?»: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 484-490.

— «De doctrina spirituali christianorum orientalium»: *Orient Chrétien* 30 (1933) 176-211.

— «Les grands courants de la spiritualité orientale»: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 351-362.

— «Les orientaux connaissent-ils les nuits de St. Jean de la Croix?»: *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946) 5-46.

— «Doutes au sujet du *Divin Denys*»: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 489.

— «Ignorance Infinie»: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 351-362.

HONIGMAN, E., «Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Aréopagite», en *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique* (Bruxelles 1952).

HORN, G., «Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 6 (1925) 278-289.

— «Comment Denys le Ps. Aréopagite interprète l'Écriture d'après la Hiérarchie Céleste»: *Recherches de science religieuse* 20 (1930) 45-48.

HORNUS, J. M., «Pseudo-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne»: *Revue d'histoire religieuse* 27 (1947) 37-63.

— «Les recherches récentes sur le Denys l'Aréopagite»: *Revue d'Histoire de la Philosophie Religieuse* 35 (1955) 446.

— «Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général»: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 27 (1947) 37-63.

HUGO DE SAN VÍCTOR, *Expositio in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii:* PL 175, col. 923-1154.

IVANKA, E. VAN, «Zum Problem des christlichen Neuplatonismus, II: Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?»: *Scholastik* 31 (1956) 384-403.

— «Der Aufbau der Schrift De Divinis Nominibus des Ps. Dionysios»: *Scholastik* 15 (1940) 386-399.

— «La signification du Corpus Areopagiticum»: *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 5-24.

— «But et date de composition du Corpus Areopagiticum», en *Actes du VIe Congrès des études byzantines* (París 1948). Publicado en 1 (1950) 239ss.

— «"Teilhaben", "Hervorgan" und "Hierarchie" bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos», en *Actes du XIe Congrès international de philosophie* (Bruselas, Amsterdam, Lovaina 1953) 153-158.

KNOWLES, D., «The influence of Pseudo-Dionysius on Western Mysticism», en *Christian Spirituality: Essays in honor of Gordon Rupp* (P. Brooks: SCM Press, Londres 1975) 79-94.

KOCH, H., *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen,* fasc.2-3 (Frank Kirheim, Mainz 1900).

— «Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bysen»: *Philologus* 54 (1895) 438-454.

— «Nachlänge zur areopagitischen Frage»: *Theologische Quartalschrift* 86 (1904) 378-399.

— «Der pseudoepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften»: *Theologische Quartalschrift* 77 (1895) 353-420.

— «Das Mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa»: *Theologische Quartalschrift* 80 (1898) 397-420.

LEBON, J., «Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche»: *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930) 880-915.

— «Encore le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche»: *Revue d'histoire ecclésiastique* 28 (1932) 296-313.

— «La Christologie du monophysisme syrien», en *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart,* I (A. Grillmeier und Heinrich Bacht, Würzburg 1951) 558-559.

LILLA, S., «Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita», en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia,* serie III, vol.X/1 (Pisa 1980) 125-202.

LOSSKY, V., *Teología Mística de la Iglesia de Oriente* (Herder, Barcelona 1983).

— *L'apophase et la théologie trinitaire* (París 1952).

— «La Théologie apophatique dans la doctrine de Denys l'Aréopagite»: *Revue de Science Philosophique et Théologique* 28 (1939) 204-221.

— «La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite»: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930) 279-309.

LUSCOMBE, D., «Some examples of the use made of the works of the Pseudo-Dionysius by the Later Middle Age», en *The Universities in the Late Middle Age* (University Press, Lovaina 1978) 228-241.

MARSCH, F. S., *The Book which is called «the Book of the Holy Hierotheos»* (Londres 1927 y 1969).

MOELLER, CH., «Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle»: *Chalkedon* (Grillmeier and Bacht) 1050.

— «Du nouveau sur le Pseudo-Denys»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 4 (1953) 654-656.

MÜLLER, H. F., «Dionisios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie»: Coll. *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 20 (Münster 1918).

ORSINI, E., «La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi»: *Atti della Accademia delle Scienze* (Turín 1958-59) 1-100.

PERA, C., «Denys le mystique et la theomachia»: *Revue de Sciences Philosophiques* 25 (1936) 5-75.

PUECH, H. CH., «Travaux relatifs à la philosophie ancienne et patristique»: *Recherches philosophiques* 1 (1931-1932) 406-466; 3 (1933-1934) 512-525.

— «La ténèbre mystique chez le Pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique»: *Études Carmélitaines* 23 (1938) 33-53.

— «Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens», en *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Section des sciences religieuses) (Melun 1930) 3-39.

QUADRI, G., «Dionigi le Pseudo-Areopagita. L'ontologia del molteplice e la politica cosmica»: *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto* 17 (1937) 430-476.

RIEDINGER, U., «Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten»: *Byzantinische Zeitschrift* 52 (1959) 276-296.

— «Petros der Walker von Antiochia als Veifasser der Pseudodionysischen Schiftens», en *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* (1961-1962) 135-156.

ROQUES, R., *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys* (Aubier, París 1954).

— «Signification et conditions de la contemplation dionysienne»: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 52 (1951) 44-56.

— «De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 30 (1954) 268-274.

— «Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys»: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1957) 97-113.

— «La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys»: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 17 (1949) 183-222; 18 (1950) 5-44.

— «Note sur la notion de théologie chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite»: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949) 200-213.

— «Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint Victor», en *Essais et analyses critiques* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences religieuses, vol.72, París 1962).

— «Dionysius Areopagita», en *Reallexikon für Antike und Christentum,* III, col.1075-1121.

— «Pierre l'Ibérien et le "Corpus dionysien"»: *Revue d'histoire des religions* 145 (1954) 69-98.

ROREM, P., *Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984).

SAFFREY, H. D., «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus»: *Revues Scientifiques philosophiques et théologiques* 63 (1979) 3-16.

— «New objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus», en *Neoplatonism and Christian thought* (State University of New York Press, Albany, N.Y. 1982) 64-74.

— *La Théologie Platonicienne de Proclus* (París I, 1968; II, 1974; III, 1978).

SCAZZOSO, P., «Valore della liturgia nelle opere dello Pseudo Dionigi»: *Scuola Cattolica* 93 (1965) 122-140.

— *Ricerche sulla struttura del linguagio dello Pseudo Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere Pseudo Dionisiane* (Società Edit. Vita e Pensiero, Milán 1976).

SCHERWOOD, P., «Sergius of Reschaina and the Syriac versions of the Pseudo-Denys»: *Sacris Erudiri* 4 (1952) 174-184.

SEMMELROTH, O., *Das ausstrahlende und emporziehende Licht. Die Theologie des Ps. Dionysius Areopagita in systematischer Darstellung* (Dissertation) (Bonn 1947).

— «Der Weg der Gottesgemeinschaft nach Ps. Dionysius Areopagita»: *Geist und Leben* 21 (1948) 121-131.

— «Erlösung und Erlöser im System des Ps. Dionysius Areopagita»: *Scholastik* 24 (1949) 367-379.

— «Gottes übenvesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Dionysius Areopagita»: *Scholastik* 25 (1950) 209-234.

— «Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita»: *Scholastik* 25 (1950) 389-403.

— «Die (θεολογια σνμβολικη) des Ps. Dionysius Areopagita»: *Scholastik* 27 (1952) 1-11.

— «Die Lehre des Pseudo-Dionysius vom Aufstieg der Kreaturen zum göttlichen Licht»: *Scholastik* 29 (1954) 24-52.

STÉPHANOU, E., «Les derniers essais d'identification de Pseudo-Denys l'Aréopagite»: *Échos d'Orient* 31 (1932) 446-465.

STIGLMAYR, J., *Das Aujkommen der Dionysischen Schriften und ihr Eindrigen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, IV: Jahresbericht desentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirchen* (Feldkirch 1895) 3-96, 25-34.

— «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel»: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 16 (1895) 253-273, 721-748.

— «Zur Lösung Dionysischer Bedenken»: *Byzantinische Zeitschrift* 7 (1898) 91-110.

— «Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 23 (1899) 1-21.

— «Die Engellehre des sogen Dionysius Areopagita», en *Cuarto Congreso científico internacional de los católicos, Sección de Ciencias Religiosas* (Friburgo, Suiza 1898) 403-414.

— «Über die Termini Hierarch und Hierarchie»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898) 180-187.

— «Die Lehre von den Sakramenten und der Lehre von Sakramenten und der Kirche nach Ps. Dionysius»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898) 246-303.

— «Aszese und Mystik des sogen Dionysius Areopagita»: *Scholastik* 2 (1927) 161-207.

— «Der sogenante Dionysius Areopagita und Severos vom Antiochien»: *Scholastik* 3 (1928) 1-27, 161-189.

— «Um eine ehrenrettung des Severos von Antiochien»: *Scholastik* 7 (1932) 52-67.

— «Liberatus de Carthage et le Ps. Denys l'Aréopagite»: *Byzantion* 8 (1933) 658-662.

— *Des Heiligen Dionysius Areopagita Augebliche Schrifte aber «Gottliche Namen» angeblicher Brief an den Monch Demophilus. Aus dem Griechschen Übersetzt* (München-Kempten 1938).

THÉRY, G., «Recherches pour une édition grecque historique du Pseudo-Denys»: *The New Scholasticism* 3 (1929) 353-442.

— «Documents concernants Jean Sarrazin Reviseur de la Traduction érigénienne du "Corpus Dionisiacum"»: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 25/26 (1950-1951) 47-87.

— *«Thomas Gallus»: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 14 (1939) 141-208.

URS VON BALTHASAR, H., *Gloria,* II (Encuentro, Madrid 1986) 145-177.

— *Herrlichkeit. Eine theologische Asthetik* (Einsiedeln 1962).

— «Das Scholien werk des Iohannes von Skythopolis»: *Scholastik* 15 (1940) 16-38.

VANNESTE, J., *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Bruselas 1959).

VÖLKER, W., *Kontemplation und Ekstase bei pseudo-Dionysius Areopagite* (Wiesbaden 1958).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

CH	=	*Coelestis Hierarchia* (Jerarquía celeste)
DN	=	*De Divinis Nominibus* (Nombres de Dios)
EH	=	*Ecclesiastica Hierarchia* (Jerarquía eclesiástica)
Epist.	=	Epistola (Carta)
MT	=	*Mystica Theologia* (Teología mística)

OBRAS COMPLETAS

LOS NOMBRES DE DIOS

El presbítero Dionisio a Timoteo, también presbítero, sobre los Nombres de Dios. Propósito de este tratado y cuál sea la tradición de los nombres de Dios

CAPÍTULO PRIMERO

Propósito de este tratado y cuál sea la tradición de los nombres de Dios

1. Y ahora, afortunado amigo, después de las *Definiciones Teológicas* [1], me voy a dedicar, en la medida posible, a explicar los nombres de Dios. Que también ahora me guíe la norma de las Escrituras (Hch 7,38; Rom 3,2, Heb 5,12; 1 Pe 4,12) que de antemano nos pone límites para que cuando intentemos explicar la verdad de las cosas que se dicen sobre Dios «no sea con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con las pruebas del poder que anima el espíritu de los escritores sagrados» (1 Cor 2,4); con tal poder podremos conseguir de forma inefable y desconocida las cosas inefables y desconocidas con una unión mayor que la que corresponde al poder y capacidad de nuestro entendimiento racional.

Por eso, de ninguna manera debe uno atreverse a hablar ni a pensar nada sobre la Deidad supraesencial y misteriosa fuera de lo que nos ha sido divinamente revelado por las Sagradas Escrituras. En efecto, desconocer su supraesencia excede nuestra razón, conocimiento y naturaleza. Tenemos que contar con un conocimiento supraesencial para podernos elevar hacia las alturas, y en la medida que nos lo permita el rayo luminoso de la palabra de Dios, acercarnos a tan altos resplandores con la prudencia y piedad que corresponde a lo divino.

Pues, efectivamente, si hay que dar crédito a la sapientísima y veracísima teología, lo divino se le descubre a cada alma en la medida de su propia capacidad. Y se puede ver la Bondad divina, que con justicia salvadora reparte su infinitud de modo admirable entre las cosas limitadas.

[1] Un tratado ficticio o que se ha perdido. El autor, en el tercer capítulo de la *Teología Mística*, resume lo que hubiera podido ser tal obra, que se menciona además en DN I, 5; II, 1.2.6; XI, 5.

Y como lo que es propio del entendimiento es incomprensible e imperceptible por los sentidos, y lo sencillo y lo carente de forma lo es en lo que es complejo y tiene forma, y la intangible e informe carencia de figura de las cosas incorpóreas lo es para lo que tiene la forma corpórea, siguiendo este mismo razonamiento verdadero, la Eternidad supraesencial trasciende las esencias, e igualmente la Unidad, que está sobre toda inteligencia, trasciende a todo entendimiento. Y el Uno inescrutable queda incomprensible a todo razonamiento. Tampoco el Bien inefable se puede expresar con palabra alguna. La Unidad es causa de unión de toda unidad [2], ser supraesencial, inteligencia ininteligible, palabra inefable, falta de razón, irreflexión, sin nombre, que no corresponde a nada de lo que existe y que sin embargo es la causa del ser en todo, es incluso el mismo no ser, porque está más allá de todo ser y como si se mostrara a sí misma con su sabiduría y señorío.

2. Como queda dicho, nadie debe atreverse a hablar o pensar algo de esta supraesencial y secreta Divinidad fuera de lo que nos han manifestado divinamente las Sagradas Escrituras. Pues como, efectivamente, Dios mismo nos ha manifestado de forma extraordinaria en las Escrituras sobre sí mismo, ninguna criatura puede llegar a conocerle y contemplarle tal como es, ya que Él lo trasciende todo supraesencialmente.

Podrás, sin embargo, encontrar a muchos teólogos que no solamente le celebran como «invisible» (Col 1,15; 1 Tim 1,17; Heb 11,27) [3] e «incomprensible» (Rom 11,33), ya que no existe vestigio alguno por donde penetrar en su secreta infinitud. Sin embargo este Bien no está totalmente incomuni-

[2] Literalmente, la expresión «Hénada unificadora de toda hénada» o «Mónada de toda mónada» corresponde al lenguaje neoplatónico del último período, es decir, a Proclo y sus inmediatos predecesores. Proclo murió el año 485. Platón había introducido el término «enas», unidad o unicidad. Según Proclo cada una de las *«énadas»* que siguen al *Uno* son «participables», pero el *Uno* no lo es. Esta y otras pistas textuales hacen pensar que el Pseudo Dionisio no es Amonio Sacas, como algunos han sostenido, muerto en el siglo III, sino un discípulo de Proclo entre fines del siglo V y principios del VI. Véase H. D. SAFFREY, «Nouveaux liens entre le Ps. Denys et Proclus»: *Revues scientifiques philosophiques et théologiques* 63 (1979) 15.

[3] Cf. también CH II, 3; DN VII, 1 y *Epist.* 5.

cado con todos los seres, sino que por sí mismo manifiesta generosamente a todos aquel firme Rayo supraesencial que le es propio y constante con iluminaciones convenientemente apropiadas a cada uno de los seres, y de esta manera atrae hacia sí a las almas santas para que, en la medida posible, le contemplen, se unan a Él y le imiten.

Ésos se acercan a Él en la medida permitida y con la debida rectitud y no osan sobrepasar la conveniente manifestación divina que se les otorga, ni se dejan llevar de su inclinación al mal, sino que se elevan con firmeza y perseverancia hasta el Rayo que los ilumina y, alentados por el conveniente anhelo de las iluminaciones que les están permitidas, levantan, sensata y piadosamente, su vuelo con santo temor.

3. Siguiendo esas normas divinas que regulan incluso todas las jerarquías santas de los seres supracelestes, rindiendo homenaje al misterio de la Deidad, que trasciende todo entendimiento y todo ser, con moderación y santificadas nuestras mentes y honrando lo inefable en humilde silencio, nos elevamos hasta los rayos de las Sagradas Escrituras que nos iluminan. Y al ser iluminados por ellos de manera extraordinaria recibimos la luz que nos impulsa a entonar himnos divinos y estamos configurados para las divinas alabanzas y, además, para contemplar las luces divinas que ellos nos han proporcionado convenientemente, y para alabar al Principio dador de bien que concede toda manifestación de luz divina, como se ha manifestado Él a sí mismo en las Sagradas Escrituras.

Es verdad que Él es la causa, el principio, ser y vida de todo, y no sólo llamada y resurgimiento de las cosas que se han apartado de Él, sino que también es renovación y regeneración de lo que se ha desviado a destruir lo divino, y es santo apoyo para los zarandeados por alguna inquietud malsana, seguridad para quienes permanecen firmes, guía segura de los que se dirigen a Él, iluminación de los que son iluminados, y perfección de los perfectos, divinización de los divinizados, sencillez de los sencillos, unidad de los unidos, primer princi-

pio, supraesencialmente superior a todo principio, Bondad dispensadora del misterio en la medida de lo posible; en una palabra, vida de los vivientes, esencia de los seres, principio y causa de toda vida y todo ser, por su bondad productora y conservadora que hace que los seres existan.

4. Esto lo sabemos por las Sagradas Escrituras. Y, por así decir, toda la alabanza divina de los autores sagrados encontrarás que está orientada a exponer los nombres de Dios con expresiones y alabanzas que responden a las bondadosas manifestaciones de la Deidad.

Por lo cual, casi en todo tratado teológico, vemos que se celebra santamente a la Divinidad como Mónada y como Unidad, por la simplicidad y unidad de su indivisibilidad sobrenatural. Por Ella, como poder unificante, somos hechos uno y, reunidas nuestras diferencias particulares de forma extraordinaria, somos reunidos en una mónada parecida a la divina y en una unión semejante a la de Dios.

Y también se la celebra como Trinidad por manifestarse en tres Personas su fecundidad supraesencial. De Ella procede y se llama a toda paternidad en el cielo y en la tierra (Ef 3,15; cf. DN II, 7), porque es causa de todos los seres, pues todas las cosas han logrado el ser gracias a su bondad creadora [4]. Sabia y Hermosa porque todos los seres, conservando inalterable su propia naturaleza, están llenos de toda armonía divina y santa belleza. Y, sobre todo, Amante de lo humano porque, según lo que nosotros tenemos por verdad, por una de sus Personas se ha unido al universo, atrayendo hacia sí misma y asumiendo la pequeñez humana, que aceptó de manera inefable el humilde Jesús, que siendo Eterno ha asumido la duración temporal y sin renunciar a su naturaleza inmutable e inconfundible, se ha integrado en nuestra naturaleza, cuando esencialmente excede todo el orden natural [5].

[4] Cf. *Epist.* 8, 1; *Constituciones Apostólicas* VIII 12.6 (Funk 496.22).

[5] Estas líneas presentan el paso de Dios Uno (Mónada) Creador, a la Encarnación y Trinidad (Tríada). Procesión de la simplicidad a la pluralidad. Cf. MT III.

Y todas las demás luces divinizantes que, de acuerdo con las Escrituras, nos han comunicado sobre los misterios nuestros inspirados maestros de una manera clara, también ahora nosotros las podemos disfrutar de forma apropiada a nosotros a través de los sagrados velos, pues por amor al hombre, las Escrituras y tradiciones jerárquicas [6] ocultan a los sentidos las cosas inteligibles y a los seres lo que es superior a ellos y da forma y figura a las cosas sin forma y sin figura, y completa y da forma con variedad de símbolos divididos a la simplicidad sobrenatural.

Pero cuando nos transformemos en incorruptibles e inmortales (cf. 1 Cor 15,53) y logremos alcanzar la configuración con Cristo y el más feliz destino, «estaremos siempre con el Señor» según las Escrituras (1 Tes 4,18) y nos saciaremos con las contemplaciones totalmente puras de la visible manifestación de Dios, que difundirá en torno a nosotros una luz de muy radiantes resplandores, como sucedió a los discípulos en aquella divinísima transfiguración (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8), y participando con nuestra mente inmaterial y sin ayuda de los sentidos del don de la luz inteligible de Él, y de la unidad que excede nuestro entendimiento, que poseemos gracias a las desconocidas y bienaventuradas irrupciones de esos rayos luminosísimos, pareciéndonos de la manera más divina a los espíritus supracelestes, como dicen con verdad las Escrituras, «siendo hijos de la resurrección seremos también hijos de Dios» (Lc 20,36). Pero ahora usamos de símbolos apropiados, en la medida que podemos, a las realidades divinas y a su vez por éstos, según nuestra capacidad, tendemos hacia la verdad simple y una de las contemplaciones inteligibles. Y dejando atrás nuestros naturales pensamientos de las cosas divinas, dirigimos todas nuestras fuerzas intelectuales, en la medida que nos es permitido, hacia el Rayo supraesencial, en el cual preexisten todos los límites de todos los conocimien-

[6] «Tradiciones jerárquicas» quiere decir la liturgia, y «velos sagrados» se refiere a los símbolos litúrgicos, generalmente de fundamento bíblico. Esto se ve más claro en CH II, 5; EH VI, I.3 (tradiciones); CH I, 2 (velos).

tos de una manera sumamente inefable. Rayo que ni es posible imaginar, ni expresar con palabras, ni, resumiendo, poder contemplar de algún modo, pues excede todas las cosas y no se lo puede conocer, y además contiene en sí mismo de manera supraesencial la perfección total de todos los conocimientos y energías, y goza de poder ilimitado superior a todos los seres, incluso las inteligencias superiores del cielo.

Si, efectivamente, todo conocimiento se refiere a los seres, y tiene su fin en los seres, el que es superior a todo ser, está también fuera de todo conocimiento [7].

5. Y si, realmente, excede toda palabra, todo conocimiento, y sobrepasa totalmente nuestra inteligencia y naturaleza, aunque comprende, encierra y precede a todo, y es Él totalmente incomprensible para todos, y no existe percepción de Él, ni imaginación, ni opinión, ni nombre, ni discurso, ni contacto, ni ciencia, ¿cómo podremos examinar a fondo en nuestro tratado *Sobre los nombres de Dios* a la Divinidad Trascendente, que se nos manifiesta como inefable e innombrable?

Pero como dejé dicho en mi tratado *Las definiciones Teológicas,* el Uno, el incognoscible, el supraesencial, el bien mismo, lo que es realmente, que nombro Uno y Trino, que es igualmente Dios y Bien, no nos es posible ni hablar de Él ni comprenderlo. Y también las uniones de las santas potencias propias de ángeles, que debemos llamar o irrupciones o recepciones de la Bondad incognoscible y elevada sobremanera, son inefables y desconocidas, y solamente las poseen aquellos ángeles que son considerados dignos de ellas y gozan de un conocimiento superior al suyo propio.

Las almas deiformes consiguen esa unión de forma parecida a los ángeles, en la medida que les es posible. Cuando ha cesado toda actividad intelectual, entonces tiene lugar la

[7] Notemos en este párrafo el entrelazamiento de la Metafísica (el ser como objeto) y la Epistemología (Teoría del conocimiento): DN IV, 11. Termina con esta luminosa sentencia de aplicación a la Mística: «Aquello (el Rayo de luz que viene de Dios) que es superior a todo objeto, trasciende también todo conocimiento». Lógicamente, el autor concluye su Teología Mística con el capítulo 5, donde el alma que corona la cima, al encontrarse con Dios, ya tiene otro lenguaje: el silencio. Porque las propias maneras de hablar y de entender de nada le sirven.

unión de las almas divinizadas con la luz suprema divina, y la alaban de la forma más justa porque, a excepción de todos los demás seres, han sido iluminadas real y sobrenaturalmente por la unión más feliz con Ella. Porque verdaderamente es la causa de todos los seres y Ella no es nada de esto, porque está por encima de todo sobreesencialmente.

En efecto, a la divina esencia suprema, que sin duda es la sustancia suprema de la bondad suprema, no es posible que la tributen homenaje ni como palabra o fuerza, ni como inteligencia o vida o ser ninguno de cuantos son amantes de la Verdad que está por encima de toda verdad, sino como muy por encima de todo estado, movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, palabra, pensamiento, inteligencia, ser, estado, principio, unión, fin, eternidad, de todo cuanto es ser.

Y puesto que como bondad subsistente es la causa de todos los seres por el mero hecho de ser, todos los seres causados deben rendir homenaje a la bondadosa providencia de la Divinidad.

Porque también todo depende de Ella y por su causa existe. «Y Él existe antes que todo y todo subsiste en Él» (Col 1,17) [8]. Y por ser Ella el origen y fundamento de todo y porque todo tiende a Ella, los seres racionales y dotados de entendimiento por medio de la razón, los seres inferiores por medio de los sentidos y los restantes seres por medio del movimiento vital o según su propia forma de ser habitual [9].

6. Los teólogos, conocedores de esto, la celebran como sin nombre o como con todo nombre.

SIN NOMBRE, por una parte, así cuando dicen que la misma Divinidad en una de las visiones místicas de su manifestación simbólica reprendió al que decía: «¿Cuál es tu nombre?». Y añadió, como queriendo privarle de todo conocimiento del nombre de la Divinidad: «¿Para qué preguntas mi nombre?». Y también esto «es admirable» (Gén 32,29; Éx 3,13; Jue

[8] Tal vez la frase bíblica que más repite el autor: DN II, 1; IV, 4; V, 5; IX, 8.

[9] Idea muy familiar a SAN GREGORIO DE NISA, *Sobre las Bienaventuranzas*, sermón 6: MG 44,1268B-1272C.

13,17). ¿Acaso no es realmente este nombre admirable, «el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9), el Sin Nombre, el fundamento de todo lo que tiene nombre, ya en este siglo, ya en el venidero? (Ef 11,21) [10].

EL DE MUCHOS NOMBRES, por otra parte, cuando presentan a la Divinidad diciendo: «Yo soy el que Es» (Éx 3,14; Ap 1,4-8; cf. DN V), la Vida (Jn 1,4; 5,26; 11,25; 14,6; cf. DN VI), la Luz (Jn 1,4.9; 8,12; 9,5; 1 Jn 1,5; cf. DN IV, 4-6), el Dios (Gén 28,13; Éx 3,6.15; Is 40,28), la Verdad (Jn 14,6). También cuando los autores sagrados celebran a la Causa de todo lo hacen con muchos nombres y por todos los seres causados la llaman Bondad (Mt 19,17; Lc 18,19; cf. DN IV), Hermosura (Sant 1,17; cf. DN IV, 7), Sabiduría (Job 9,4; Rom 16,27; cf. DN VII), Amor (Is 5,1; cf. DN IV, 7), Dios de Dioses (Dt 10,17; Sal 50,1; 136,2; cf. DN XII), Señor de Señores (Dt 10,17; Sal 136,3; 1 Tim 6,15; Ap 17,14; 19,16; cf. DN XII), Santo de Santos (Dan 9,24; cf. DN XII), Eterno (Is 40,28; Bar 4,8; cf. DN X), el que Es (Éx 3,14), Autor de los siglos (Heb 1,2; 1 Tim 1,17), Dispensador de la vida (2 Mac 1,25; Prov 18,4; Jn 7,38; cf. CH II, V; EH I, 3; *Epist.* 9, 1), Sabiduría (Prov 8,22.31; 1 Cor 1,30; cf. DN VII), Inteligencia (Is 40,3; Rom 11,34; 1 Cor 2,16; cf. DN VII, 2), Verbo (Jn 1,1; Heb 4,12), Conocedor (Dan 13,42; cf. DN VII, 4), Poseedor en grado sumo de todos los tesoros de toda ciencia (Col 2,3; cf. DN VII, 2), Poder (Sal 24,8; 1 Cor 1,18; Ap 19,1; cf. DN VII, 1), Rey de reyes (1 Tim 6,15; Ap 17,14; 19,16; cf. DN VIII, 1-7), Anciano de días (Dan 7,9; 13,22; cf. DN XII), Juventud eterna e inmutable (Mal 3,6; cf. DN X, 2), Salvación (Éx 15,2; Mt 1,21; Ap 19,1; cf. DN X, 2), Justicia (1 Cor 1,30; cf. DN VIII, 9), Santificación (1 Cor 1,30), Redención (1 Cor 1,30; cf. DN VIII, 7-8), el más Grande de todo y como Brisa suave (1 Re 19,12; Dan 9,4; Sal 86,8; 147,5; cf. DN VIII, 9).

También dicen que Él está en nuestras mentes (Ef 3,4), en las almas (Sab 7,27), en los cuerpos (1 Cor 6,19), en el cielo y

[10] Cf. GREGORIO DE NISA, *In Cant.*: PG 44,893A.

en la tierra (Sal 115,3; Is 66,1; Jer 23,24) y a la vez está Él mismo en sí mismo (Sal 102,27), está dentro, alrededor y sobre el mundo (Jn 1,10), sobre el cielo (Sal 113,4), sobre el ser, Sol (Mal 4,2; cf. MT III), Estrella (2 Pe 1,19; Ap 22,16; cf. CH II, 5), Fuego (Éx 3,2; cf. CH II, 5), Agua (Jn 7,38; cf. CH II, 5; XV, 2; cf. *Epist.* 9, 2), Aire (Jn 3,5.8), Rocío (Is 18,4; Os 14,5; cf. CH II, 5), Nube (Éx 13,2; 24,16; 33,9; Job 36,27; Is 4,5; 18,4; 1 Cor 10,1; cf. *Epist.* 9, 4), Piedra angular (Sal 118,22; Mt 21,42; Mc 12,10; Hch 4,11; 1 Pe 2,4.6-8; Is 8,14; 28,16; Ef 2,20; cf. CH XV, 6-7), Roca (Éx 17,6; Núm 20,7-11; 2 Sam 22,2; Is 8,14; Rom 9,33; 1 Cor 10,4; 1 Pe 2,8; cf. CH II, 5). Él es todas las cosas y nada de lo que es [11].

7. Así pues, verdaderamente, al que es causa de todas las cosas y que trasciende todo se le podrá aplicar perfectamente el sin nombre y todos los nombres de las cosas que existen para que sea verdaderamente rey de todo y todo gire en torno a Él y esté dependiendo de Él, que es su causa, principio y fin, y Él sea, como dice la Escritura, «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28; Col 3,11).

También puede ser celebrado justamente como fundamento de todas las cosas, causa primera y que las perfecciona y las conserva, defensa y morada, que las atrae hacia Sí mismo y eso lo hace uniendo, sin resistencia, de forma admirable.

Pero no solamente es causa de unión o vida o perfección, de manera que por esta sola u otras formas de providencia pueda llamarse así la Bondad sobre todo nombre. Pues con todos los beneficios de su Providencia, única y que es causa de todo, contiene en sí misma de antemano de manera simple e indefinidamente todos los seres. Por ello merecidamente es celebrada y nombrada por todos los seres.

8. Pero es verdad que los teólogos no solamente hacen uso de esos nombres de Dios que responden a la providencia total o parcial o a los que gozan de tal providencia, sino que

[11] «παντα τα οντα, και ουδεν των οντων». Frase que Eckhart se complace en repetir. Y una de la lista por la que fue condenado en Avignon el 1329: «omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil». Cf. DENZINGER, 976 (In Agro Dominico).

a veces incluso usan para la Bondad, que sobrepasa toda luz y todo nombre, por unas u otras causas o fuerzas, de nombres que responden a algunas visiones divinas que iluminan a los iniciados y a los profetas en los templos o en cualquier otro lugar.

También le atribuyen formas y figuras humanas (Gén 3,8; 18,2; Ez 1,26; 8,2) [12], de fuego y de zafiro (Ez 1,26), y alaban sus ojos (Sal 11,4; 17,2; 18; 34,15; Eclo 23,19), oídos (Sal 17,6; 34,15; 102,2; Sant 5,4), cabellos (Dan 7,9), rostro (Éx 33,23; Sal 34,16; 102,2), manos (Éx 33,22; Job 10,8; Sal 44,3; 75,8; 89,13.23; 145,16; Ez 6,14; 8,2ss), espaldas (Dt 32,11; Sal 17,8; 91,4), alas (Dt 32,11; Sal 17,8; 91,4; cf. CH XV, 3), brazos (Dt 33,17; 1 Sam 30,30; Job 40,9; Sal 89,13; 98,1), dorso (Éx 33,23), pies (Gén 3,8; Éx 24,10; Sal 45,3). También le aplican coronas (Ap 14,14) y tronos (Sal 45,6; 103,19; Ez 1,26; Is 6,1; Dan 7,9; Heb 1,8; Ap 4,2; cf. *Epist.* 9, 1), copas y vasijas (Sal 75,8; Prov 9,2; cf. *Epist.* 9, 1) y todo cuanto tiene un significado místico, y que, en la medida posible, intentaré explicar en *La Teología Simbólica* [13].

Pero ahora sigamos con la explicación de los nombres conocidos de Dios, que es lo perteneciente a este tratado, con la guía de las Escrituras y teniendo en cuenta lo dicho anteriormente como norma a seguir.

Y según nos prescribe siempre la jerarquía de las normas en todo tratado sobre Dios, debemos contemplar estas manifestaciones deiformes con mirada mística, propiamente hablando, y a la vez prestar atención a las explicaciones de los santos nombres de Dios, escuchándolas santamente, y según la divina tradición, dejando las cosas santas para los santos [14], y evi-

[12] Los símbolos mencionados en esta página se exponen con mayor profusión aún en la *Epist.* 9, 1 y en CH XV. Es lo que Dionisio llama *Teología Simbólica*.

[13] Obra ficticia o perdida, que el Areopagita menciona siempre con relación a los símbolos bíblicos tomados de objetos o imágenes sensibles en referencia a Dios. El autor lo transfiere aquí al dominio intelectual de los nombres de Dios, analizándolos en grado descendente: de la alta simplicidad del espíritu a la baja multiplicidad de las cosas. Cf. DN IV, 4; IX, 5; XIII, 4. Vuelve a mencionarse la *Teología Simbólica* en MT III. En *Epist.* 9, 1.6, es donde nos podemos mejor percatar de lo que fuera aquella obra, real o ficticia.

[14] *Constituciones Apostólicas* VII 13; EH I, 1.5.

tando que sean objeto de burla e injuria para los profanos. Antes bien, impidiendo que esos tales, si realmente existen, opongan una hostilidad sacrílega contra todo esto.

Tú, excelente Timoteo, debes preocuparte, ciertamente, de observar esto, como manda la sagrada enseñanza (1 Tim 6,20) y respecto a los profanos no trates con ellos las cosas divinas ni de palabra ni en ninguna otra forma.

Y que a mí me conceda Dios celebrar de manera digna de Él los muchos nombres que manifiestan la Bondad de la Deidad, que no es posible nombrar ni expresar con ningún nombre, y que no quite de mi boca la palabra de verdad (Sal 119,43).

Capítulo II

Unificación y diferenciación en Dios. Qué significa en Dios unidad y diferencia

1. En las Escrituras se celebra la Bondad en sí como definiendo y manifestando la esencia total de la Deidad, sea lo que sea. O ¿qué otra cosa cabe deducir de la Sagrada Escritura cuando dice que la Divinidad misma se manifiesta diciendo: Por qué me preguntas sobre lo bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios (Mt 19,17; Mc 10,18). He examinado ya, es cierto, esto en otros lugares y quedó demostrado que todos los nombres referentes a Dios se usan siempre en las Sagradas Escrituras no de forma parcial sino que comprenden la Divinidad toda, íntegra y completa. Y que todos esos nombres se aplican de manera íntegra y absoluta, sin reservas, totalmente a la totalidad íntegra de la Divinidad al completo. Y, ciertamente, como indiqué ya en *Las definiciones Teológicas,* si alguno dijera que no se refiere eso a la Divinidad toda, blasfema y tiene el atrevimiento de dividir impíamente la Unidad que trasciende toda unidad.

Hay que decir, por tanto, que eso se debe referir a la Divinidad toda. Porque, en efecto, el Verbo mismo que fue engendrado bueno dijo: «Yo soy bueno» (Mt 20,15; Jn 16,11) [1] y uno de los profetas inspirados por Dios alaba también al Espíritu como Bueno (Sal 143,10; Neh 9,20) [2]. Y también esto: «Yo soy el que soy» (Éx 3,14; cf. DN V). Y si dicen que no se refiere a toda la Divinidad y que se vieran obligados a describirla solamente según una parte, ¿cómo entenderán esto: «Esto dice el que es, el que era, el que viene, el Omnipotente» (Ap 1,4.8) y «Tú eres siempre el mismo» (Sal 102,27; Heb 1,12) y «el Espíritu de la verdad, el que es, el que procede del Padre» (Jn 15,26)?

Y si no admiten que la Divinidad toda es Principio de Vida, ¿cómo puede considerarse verdad lo que dice la Sagrada Escritura: «Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida» (Jn 5,21) y esto: «El Espíritu es el que da vida» (Jn 6,63)?

Y como la Divinidad toda tiene también el gobierno del universo, no es posible hablar, creo yo, de la Divinidad creadora del Padre o del Hijo; por eso las Escrituras repiten por todas partes «Señor», refiriéndose tanto al Padre como al Hijo (1 Cor 1,2ss) y también el Espíritu es Señor (2 Cor 3,17).

También la Divinidad toda es celebrada como «Hermosura», «Sabiduría», «Luz», «Poder deificante», «Causa», y todo lo que corresponde a la Divinidad toda. Y las Escrituras se refieren a veces a la Divinidad de forma global, como cuando dicen: «Todo procede de Dios» (1 Cor 11,12; 8,6) o de una forma explícita, así cuando dicen: «Todo ha sido creado por Él y para Él y todo subsiste en Él» (Col 1,16-17; cf. DN I) y: «enviarás tu Espíritu y serán creadas» (Sal 104,30).

Y se podría resumir diciendo lo que el mismo Verbo divino dice: «El Padre y Yo somos una misma cosa» (Jn 10,30), y «todo lo que tiene el Padre es mío» (Jn 16,15), y «todo lo mío

[1] «Bueno» o «Bien», como nombre de Dios, es el tema del capítulo IV.
[2] Cf. EH II, II.7; IV, II; IV, III.2; *Epist.* 5.

suyo y lo suyo mío» (Jn 17,10). También atribuye como común y único cuanto es propio del Padre y de Él mismo, las operaciones divinas, la veneración, ser causa originaria e incesante y dispensador de los dones propios de la Bondad. Y creo que nadie que haya sido instruido en las Sagradas Escrituras de forma correcta, podrá negar que todo cuanto se atribuye a Dios se refiere a toda la Deidad en cuanto tal.

En otro lugar he tratado esto suficientemente con pruebas y detalladas explicaciones tomadas de las Sagradas Escrituras [3]. Ahora intentaré explicar breve y particularmente los nombres divinos, pero todos se atribuyen a la Deidad en su plenitud.

2. Y si alguno dijera que al hacer distinciones en la Deidad se induce a la confusión, pienso que ni el mismo que dice esto es capaz de probar la verdad de su razonamiento. Y si hay alguien que no admite de ningún modo las Escrituras, sin duda está totalmente apartado de nuestra manera de pensar, y si no admite el conocimiento de Dios que dan las Escrituras, ¿cómo nos vamos a preocupar de instruirle en la ciencia teológica?

Pero si, al contrario, presta atención a la verdad de las Escrituras, apoyándonos en ellas como norma y luz, en la medida que seamos capaces, pasaremos a decirle sin rodeos que la teología presenta las cosas unas veces de manera única, otras, en cambio, de forma diferente, y que no nos está permitido ni separar lo unido ni unificar lo distinto, sino que siguiéndola a Ella, en la medida posible, debemos elevar nuestra mirada a los resplandores divinos.

Pues, en efecto, recibiendo de allí las revelaciones divinas como la más preciosa norma de verdad, nos preocuparemos, al intentar observar las Escrituras, de conservar lo que allí se dice, tal como está, sin añadir ni quitar ni cambiar nada. Y guardándolas, por medio de Ellas, cobramos fuerzas para defender a quienes las observan.

[3] Se refiere a «Definiciones Teológicas».

3. Unas cosas, es verdad, son comunes a la Deidad toda, como he demostrado usando profusamente de las Escrituras, en *Las definiciones Teológicas:* el ser Bondad Suma, Dios Supremo, Ser Supremo, Vida Suprema, Sabiduría Suprema, y todo cuanto no tiene algo superior, y por tanto también todo lo que es causalidad: el Bien, la Hermosura, el Ser, Principio de Vida, la Sabiduría, y todos aquellos nombres que recibe la Causa de todos los bienes con motivo de los dones que se deben a su Bondad.

Otros, en cambio, distinguen el nombre supraesencial y función de Padre, Hijo, Espíritu, y no se les puede intercambiar, ni se usan en común. En relación con esto tenemos también diferenciada la existencia humana de Jesús, perfecta e íntegra, y todos los misterios sustanciales que tiene su humanidad.

4. Pero considero que es necesario insistir más en explicar el modo perfectísimo de la unidad y distinción en la Deidad, para que todo nuestro tratado resulte claro y fácil de entender, evitando lo oscuro e incierto, y, en la medida posible, definiendo lo propio de aquí con distinción, propiedad y orden.

Pues, según dije ya en otro lugar, los expertos en nuestras tradiciones teológicas, llaman unidades divinas a los secretos e incomunicables fundamentos supremos de la totalmente inefable e incognoscible Unidad. En cambio a las diferencias que se corresponden con su Bondad, las llaman procesiones y manifestaciones. Y apoyándose en las Sagradas Escrituras dicen que las cosas propias de la Unidad divina y a su vez las de la diferencia, son ciertas propiedades, tanto las relativas a la unidad como las de las diferencias.

Por ejemplo: respecto a la Unidad de Dios, es decir, la Supraesencia, lo que es unitario y común en la Trinidad Una, es la Subsistencia supraesencial, la Deidad supradivina, la Bondad Suprema, la Identidad Suprema que está por encima de toda propiedad superior de todas las cosas, la Unidad superior a toda unidad, Ser silencioso, Ser de variedad de lenguas, la Ininteligibilidad, la Inteligibilidad suprema, la Afirmación

de todo, la Negación de todo, lo que está por encima de toda afirmación y negación, Morada y Fundamento —si se puede hablar así— de las Uniones de las Personas entre sí, que las unifica totalmente de forma eminente y no las confunde en parte alguna, al igual que las luces de las lámparas —por usar de un ejemplo sensible y familiar— que hay en una casa y todas están entremezcladas con todas y sin embargo, aunque están perfectamente unidas conservan sus distintas propiedades, están unidas con su ser distinto y permanecen con su ser distinto aunque están unidas. Efectivamente, podemos ver en una casa que aunque haya muchas lámparas las luces de todas ellas se unen en una sola y que producen un solo resplandor, único y confuso, y creo yo que nadie sería capaz de distinguir la luz de una lámpara de la de las otras sacándola del aire que contiene todas las luces, ni tampoco ver una sin la otra al estar todas unidas entre sí, pero sin mezclarse.

Y si alguien sacara de la casa una de las lámparas saldría también toda su propia luz, sin que arrastre consigo nada de las otras luces o haya dejado de lo suyo propio a las otras. Tenían, como dije, todas una unión total entre sí, perfecta, sin mezcla y sin confusión en parte alguna, y eso sucede realmente en un cuerpo como el aire y en una luz producida por un fuego material. Por eso decimos que la Unidad Supraesencial está fundamentada de forma superior no sólo a las uniones que se dan en los cuerpos, sino incluso a las de las almas mismas y las de los espíritus; tales uniones las tienen, sin mezcla y de manera sobrenatural, todas las luces divinas y supracelestes entre sí al participar, según la capacidad de los participantes, de la Unidad Suprema.

5. En la teología de la Supraesencia también se da distinción, y no solamente la que he dicho, porque cada una de las Personas, principio de unidad, tiene su fundamento en la misma Unidad sin mezcla ni confusión, sino también porque lo concerniente a la supraesencial generación divina no es transferible de Una Persona a Otra. El Padre es la fuente única de la Deidad supraesencial, el Hijo no es el Padre, ni el Pa-

dre es el Hijo, a cada una de las Personas Divinas se les deben tributar santamente sus propias alabanzas. Éstas son, en efecto, las uniones y distinciones en la inefable Unidad y Esencia.

Y si también es una distinción divina la proyección propia de la Bondad divina de la Unidad divina que aumenta y se multiplica a sí misma en la bondad de forma eminentemente una, y están a su vez unidos y no confundidos los dones en la Unidad divina, el ser, la vida, la sabiduría, y los otros dones de la Bondad causa de todo, por los cuales alaban participaciones y participantes lo íntegramente participado.

Y la Deidad toda tiene esto común y unificado y uno, que todos los que participan de Ella la participan toda Ella en su plenitud y ninguno, a su vez, la participa parcialmente, como los radios en el centro de un círculo participan de todas las rectas que están en el círculo, y como las múltiples marcas de un sello participan del sello original y en cada una de las marcas está toda y la misma impresión y en ninguna sólo parcialmente.

Pero incluso lo no participable de la Deidad, causa de todo, es superior a esto, porque los que participan de Ella no tienen contacto con ella ni mezcla alguna común.

6. Mas podría decir alguno que el sello no está en todas las impresiones todo y el mismo. Pero eso no es culpa del sello, porque él se da a sí mismo todo él y siempre el mismo en cada impresión, pero siendo diferente el material de las cosas que reciben la impresión se pueden lograr reproducciones desiguales, aunque el arquetipo es uno solo y el mismo. Por ejemplo, si los materiales son blandos, aptos para imprimir y lisos y bien satinados, y no refractarios, ni duros, ni que se disuelven fácilmente, ni sin consistencia, se podrá conseguir una impresión limpia, clara y duradera. Pero si faltara alguna de las propiedades dichas, ésa sería la causa de tal participación deficiente y falta de claridad y de lo demás que suele pasar debido a una participación incorrecta.

Pero el hecho de que el Verbo, que es supraesencial, haya asumido total y verdaderamente nuestra naturaleza humana y que haya hecho y padecido los hechos maravillosos y extraordinarios, propios de su acción divina con la naturaleza humana, es algo que marca una diferencia en la actuación propia de la Bondad divina para con nosotros. Porque, en efecto, ni el Padre, ni el Espíritu han participado en esto, si no es, como podría decir alguno, conforme al plan común propio de su Bondad y del amor al hombre, y según toda su acción divina, trascendente e inefable, que llevó a cabo naciendo entre nosotros el Inmutable, verdaderamente Dios y Verbo de Dios.

Así también en nuestro tratado intentamos nosotros unir y distinguir las cosas divinas, como las cosas divinas mismas están unidas y diferenciadas.

7. Ya en mis *Definiciones Teológicas* he explicado, en la medida posible, las causas que se dan en Dios de esta unidad y diferencias basándome en las Escrituras, y he tratado cada una en particular. Unas las he desarrollado y esclarecido valiéndome de verdaderos razonamientos y dirigiendo la mente santa y pura hacia la radiante luz de las Escrituras; otras, al ser misterios, las he tratado conjuntamente en conformidad con la tradición divina, que excede el poder de nuestro entendimiento.

Pues todas las cosas divinas, incluso las que nos han sido reveladas, solamente las conocemos por vía de participación. Y todas aquellas que hacen referencia a su propio principio y fundamento escapan a todo entendimiento, ser y conocimiento.

Por ejemplo: si al Arcano supraesencial lo llamamos Dios o Vida o Ser o Luz o Verbo, no estamos considerando sino los poderes deíficos que proceden de Él hacia nosotros, causa del ser, de la vida y del conocimiento. Pero se lo atribuimos a Él prescindiendo de todo poder intelectual, pues no vemos ni divinización, ni vida ni ser, que se asemeje perfectamente a la causa que trasciende absolutamente todo ser.

Sabemos, además, por las Sagradas Escrituras que el Padre es la Deidad fontal, y, si es posible hablar así, el Hijo y el Espíritu son divinos vástagos de la Deidad generante, como sus flores y luces trascendentes [4]. Pero es imposible decir y pensar cómo puede ser eso.

8. Pero todo lo que nosotros podemos conseguir con nuestro entendimiento llega hasta aquí, que no sólo a nosotros sino también a los poderes supracelestes [5] nos ha comunicado toda paternidad y filiación divinas el principio de Paternidad y Filiación que está por encima de todo, y por el cual las almas divinizadas son y se les llama dioses, hijos de dioses y padres de dioses, evidentemente tal paternidad y filiación se realiza espiritualmente, es decir, es incorpórea, inmaterial, espiritual. Se debe al Espíritu Divino, que está por encima de toda inmaterialidad y divinización pensables y también al Padre y al Hijo, que trascienden toda paternidad y filiación divinas.

Porque, efectivamente, no hay una semejanza perfecta entre los efectos y las causas, sino que los efectos poseen la impronta que han recibido de las causas. En cambio las causas no dependen de los efectos y los trascienden en razón de su propio origen.

Y usando ejemplos conocidos, los placeres y dolores decimos que son causa del sentir placer y dolor, pero ellos ni gozan ni sufren. Y tampoco se dice que el fuego que calienta y quema se quema y se calienta él. Y si alguien dijera que la misma vida recibe vida y que la misma luz es iluminada pienso yo que no hablaría con propiedad, a no ser que quisiera expresar de manera diferente que los efectos están contenidos anteriormente en las causas de forma eminente y substancial.

[4] «Luces» es término proveniente de Sant 1,17. «Florecimiento» en este contexto, hace pensar en los «Oráculos Caldaicos» que fueron conocidos por medio de Proclo, aunque se hicieran públicos en tiempos del emperador Marco Aurelio. Cf. MT III y *Epist.* 9, 1. El lector español halla impresos y bien traducidos los *Oráculos* de Proclo en el libro *Los nombres divinos y otros escritos,* publicados por Joseph Soler (A. Bosch, Barcelona 1980) 228-240.

[5] Poderes supracelestes en este caso son los ángeles.

9. Pero incluso lo más claro de toda teología, la Encarnación de Jesús, es algo totalmente inexplicable e incomprensible a todo entendimiento, incluso al más importante y primero de los santos ángeles. Pero hemos aceptado místicamente el que Él tomase la naturaleza humana, aunque no entendemos cómo se pudo formar de una sangre virginal por una ley distinta de la natural y cómo había podido caminar con sus pies secos (Mt 14,22; Mc 6,45; Lc 6,16-21), que tienen peso corporal y material, sobre el elemento líquido e inestable. Y todo lo demás que es propio de la naturaleza sobrenatural de Jesús.

Ya en otros lugares he hablado de esto suficientemente y mi afamado maestro lo ha tratado de forma extraordinaria en sus *Elementos de Teología,* y él lo tomó o de los santos teólogos, o hizo un compendio de la investigación científica de las Sagradas Escrituras que había logrado después de gran trabajo y ejercicio sobre ellas, o incluso tuvo una inspiración más divina, no sólo aprendiendo, sino a la vez experimentando lo divino (Heb 5,8) y también por su connaturalidad hacia estas cosas [6], pues, si se puede hablar así, tenía cierta predisposición para conseguir la unidad y la fe mística e inexplicable de ellas. Y para exponer en pocas palabras las múltiples y acertadas visiones de su preclara inteligencia, esto es lo que dice en su compendio *Elementos de Teología* sobre Jesús.

10. La divinidad del Hijo, causa y perfección de todo, es la que conserva las partes en armonía con el todo y no siendo ni parte ni todo y siendo parte y todo, pues comprende totalmente la parte y el todo en sí misma, y lo tiene de manera eminente y anteriormente, es perfección en lo imperfecto, pues es principio de perfección y es, a su vez, imperfecta en las cosas perfectas, pues es perfecta de manera eminente y anteriormente, es forma informante en las cosas informes, pues es principio formal, y, a su vez, informe en las formas, ya

[6] En griego συμπαθειας. Término neoplatónico en todo sentido. Cf. A. SMITH, *Porphyri's place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism* (M. Nijhoff, La Haya 1974) 90-94.

que está por encima de toda forma, ser que está sobre todo ser sin contaminarse y sobreesencialmente diferente de todo ser. Es límite de todo principio y orden, y está por encima de todo principio y orden. Y es la medida de todas las cosas, y eternidad y eternidad trascendente y anterior a la eternidad. Plenitud en lo incompleto, sobreabundancia en lo completo, inefable, inexplicable, superior a la inteligencia, a la vida, al ser. De forma sobrenatural posee lo sobrenatural, de forma trascendente posee lo trascendente.

Por eso, ya que por amor al hombre tomó su naturaleza, realmente se encarnó y el Dios Supremo [7] se hizo llamar hombre, nos serviría de contento el celebrar con reverencia nosotros lo que excede nuestro entendimiento y razón, pues incluso en estas condiciones sigue manteniendo lo sobrenatural y sobreesencial, pues ciertamente no sólo se hizo uno con nosotros sin dejar de ser lo que era y sin mezcla alguna, sin sufrir menoscabo alguno de su sobreabundancia por causa de su inefable anonadamiento (Flp 2,7), sino también porque, lo más maravilloso de todo, estaba en nuestra naturaleza física de forma sobrenatural y teniendo de forma eminente todas las cosas nuestras de manera superior a nosotros y siendo por nosotros supraesencia de nuestra esencia.

11. Ciertamente ya he dicho bastante. Avancemos ahora en nuestro propósito, explicando, en la medida que nos sea posible, los nombres comunes y unificados de la distinción de la Divinidad.

Y para delimitar clara y ordenadamente todo de antemano tenemos que decir que existe una distinción divina, como ya se ha dicho, que son las irradiaciones debidas a la Bondad de la Deidad. Pues al entregarse a todos los seres y derramar sobre ellos las participaciones de todos los bienes, se diversifica conjuntamente, y se acrecienta singularmente y se multiplica indivisiblemente en su Unidad. Por cuanto Dios es supraesencialmente Ser, y da el ser a los seres y produce todas las esencias, se dice que ese Uno que es se multiplica al crear Él

[7] En el texto griego υπερθεος.

muchos seres, sin que Él sufra menoscabo, y que permanece Uno en esa multiplicación, y unido en tal irradiación, y completo en la distinción, por estar de forma eminente por encima de todos los seres, y por su interés de unificar todo, y por la efusión que en nada le mengua de las no aminoradas participaciones de Él. Pero incluso, siendo Uno y comunicando participación del Uno a todas las partes y al todo y al uno y a la multitud, sin embargo permanece Uno del mismo modo supraesencialmente, sin ser parte de una multitud ni un conjunto de partes. Y de esta manera ni es uno ni participa del uno, sino que por encima de eso es Uno que es superior al Uno, uno y todo sin partes en los seres, plenitud sin límites, que produce, perfecciona y conserva toda unidad y multiplicidad.

A su vez, puede parecer que como consecuencia de la divinización que procede de Él, por la semejanza a la divinidad que cada uno según su capacidad adquiere, que surgen muchos dioses, y podría hablarse de una distinción y multiplicación del Dios Uno, pero, en realidad, en nada queda aminorado el Dios Principio, el Dios Supremo y supraesencialmente Uno, indiviso en las partes, uno en sí mismo y ni mezclado ni multiplicado en la multitud.

Esto lo entendió de manera admirable quien nos guió a mí y a mi maestro hacia la Luz divina, el que entendía lo divino de manera extraordinaria, «la luz del mundo», y por inspiración divina dice estas cosas en sus escritos: «Pues aunque hay esos llamados dioses, tanto en el cielo como en la tierra, y en ese sentido hay muchas divinidades y muchos señores, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y nosotros para Él, y un solo Señor Jesucristo, por quien existen todas las cosas y por el que también nosotros existimos» (1 Cor 8,5ss).

Por tanto en lo divino prevalece y se da antes que las distinciones la unión y en nada disminuye la unión incluso cuando el Uno, permaneciendo indivisible y uno, adquiere diferencias.

Nosotros vamos a intentar aquí, en la medida posible, celebrar esas distinciones comunes y unificadas de la Deidad toda por ser, en efecto, las procesiones propias de su Bondad que vemos en las Escrituras manifestadas en los nombres divinos. Como he dicho ya, hay que tener en cuenta previamente que cualquier nombre divino relativo a su Bondad, aunque se atribuya a una persona, debe entenderse sin distinción como propio de toda la Deidad.

CAPÍTULO III

El poder de la oración. San Hieroteo. La piedad y los escritos teológicos

1. El primero que vamos a examinar, si te parece, es el nombre de BONDAD, perfecto y que manifiesta todas las procesiones divinas, invocando a la Trinidad, origen del bien y por encima de todo bien, que nos revela todas sus mejores providencias. Es necesario que nos dirijamos a Ella, en primer lugar, con plegarias como principio de Bien y luego, al estar más cerca de Ella, conseguir los maravillosos dones que contiene.

Porque, en efecto, Ella está presente en todo, pero no todo está presente en Ella. Entonces, cuando la invocamos con santas oraciones, con mente pura, y dispuestos a unirnos con Dios, entonces también nosotros estamos presentes en Ella. En efecto, Ella no está en un lugar para que pueda salir de un sitio y pase de un lugar a otro. Por eso, cuando se dice que Ella está en todos los seres, se limita su infinitud que excede y comprende todo.

Elevémonos nosotros, pues, impulsados por nuestras oraciones hasta los más altos rayos de la Bondad divina, como si hubiera una cadena de luz múltiple que cuelga desde lo alto del cielo y que desciende hacia acá y que parece que tiramos de ella siempre hacia abajo, agarrándonos sucesivamente con

las manos, pero en realidad no la bajaríamos, pues está tanto arriba como abajo, sino que seríamos nosotros mismos quienes somos elevados hasta los más altos resplandores de los resplandecientes rayos.

O como si estuviéramos subidos en una barca y nos agarramos a unas cuerdas que nos han lanzado desde una roca y que no se nos lanzan para atraer la roca hasta nosotros, sino que ciertamente nos acercaríamos nosotros y la nave a la roca. Como también sucede lo contrario, así cuando uno que está en un barco choca con las rocas de la orilla del mar no hace nada a la roca que se queda allí fija e inmóvil, en cambio él se separa de ella, y cuanto mayor ha sido el choque, tanto más se alejará de ella.

Por lo cual es conveniente, y antes de todo especialmente en teología, comenzar orando no para atraernos el Poder que está presente en todas partes sin limitarse a ninguna, sino entregándonos a nosotros mismos y uniéndonos a Él por medio del recuerdo e invocaciones divinas [1].

2. Y tal vez necesite una explicación el hecho de que habiendo ya coleccionado excelentemente los *Elementos Teológicos* nuestro insigne maestro Hieroteo [2], nosotros, como si aquéllos no hubieran sido suficientes, hemos escrito otros además de este presente tratado teológico.

Pero si, efectivamente, él hubiera pretendido estudiar a fondo y con orden todas las cuestiones teológicas, y hubiera tratado lo más importante de toda la teología analizándolo

[1] Idea que es común a los Santos Padres, después que Orígenes lo comentó en su *Tratado de Oración* VIII,2-X,2. Abunda en la misma idea sobre la oración el neoplatónico pagano Jámblico, cuando asegura que la oración afecta al que reza, no a los dioses. (*Myst.* I 12,42.2-5; I 13,43.8; V 26,237.16-238.6).

[2] ¿Es Hieroteo un personaje histórico o ficticio? Tal como aparece en el *Corpus Dionisiacum,* ha hecho pensar que se trata de una ficción literaria. Otros, en cambio, sostienen que es un personaje histórico del neoplatonismo en sus últimos tiempos, es decir, a finales del siglo V. Cf. «The Ps. Dionysius and the holy Hieroteus»: *Studia Patristica* 8/2 (1966) 108-117 (*Texte und Untersuchungen,* 93). La obra *Elementos de Teología* fue publicada en Londres el año 1933 por E. DODDS. El editor concluye que su autor es Proclo. Pseudo Dionisio afirma aquí que Hieroteo es su autor. Parece, pues, lógico concluir que el gran maestro del Pseudo Areopagita fue Proclo. Véanse los estudios de J. STIGLMAYR y de H. KOCH en el índice bibliográfico de esta edición. Asimismo cf. R. ROQUES, *L'Univers Dionysien...,* o.c.

particularmente, yo no sería ni tan loco ni tan torpe que pensase que iba a añadir a la teología algo más claro y más maravilloso que él o que, sin haberlo pensado bien, repitiera las mismas cosas. Y además que hubiera cometido una gran injusticia contra mi maestro y amigo y contra quienes, después del divino Pablo, hemos sido instruidos por sus escritos.

Pero realmente, después que él nos expuso dignamente las cosas divinas y nos indicó en un tratado unas metas generales y que en conjunto contienen muchas cosas, eso y muchos maestros de almas recién iniciadas me animan a presentar y explicar, como pueda, con mis propias palabras las exposiciones generales y pormenorizadas de aquel hombre de tan poderoso entendimiento, e incluso tú mismo nos has invitado muchas veces a ello, remitiéndome ese tratado porque era difícil de entender.

Por este motivo, es cierto, yo le reconozco a él como maestro de pensamientos perfectos y excelentes, por lo que lo coloco por encima de la mayoría, como a unas segundas Escrituras y que continúan las revelaciones divinas. Yo, por mi parte, pretendo transmitir las cosas divinas a quienes viven entre nosotros de forma apropiada a nosotros. Pues si el alimento sólido es para los perfectos (Heb 5,14; cf. *Epist.* 9, 4), ¿cuánta perfección se necesitaría para proporcionar dicho alimento a otros?

Y ya hemos dicho también, con razón, que es necesario un poder extraordinario para una visión profunda de lo inteligible de las Escrituras y para una enseñanza de todo su contenido. Y que a los grados inferiores, tanto a los principiantes como a los ya iniciados, les conviene conocer y aprender los conceptos fundamentales.

Yo he observado muy escrupulosamente esto, el no intentar nunca tratar las cosas que ese divino maestro ha estudiado y explicado claramente, por no repetir lo mismo que él había expuesto antes sobre las Escrituras.

Pues, como tú sabes, algunos escogidos de nuestros jerarcas, él y muchos otros de nuestros santos hermanos, y entre

los cuales también yo me incluyo, fuimos juntos a ver el cuerpo que dio principio de vida y había sido el receptáculo de Dios [3], y también estuvieron presentes Santiago, pariente del Señor, y Pedro, la suprema y más venerable cumbre de teólogos. Después de verlo, todos estos jerarcas quisieron, lo mejor que pudo cada uno, ensalzar la Bondad todopoderosa de la divina fragilidad. Después de los autores sagrados, como sabes, aventajaba a todos los otros que saben de las cosas de Dios, se quedaba tan absorto, tan fuera de sí, y viviendo de tal manera lo que cantaba, que todos los que le oían y veían, tanto si le conocían como si no, le juzgaban inspirado y divino compositor de himnos [4].

Y ¿por qué contarte más de las cosas maravillosas que allí se dijeron? Porque, en efecto, si mal no recuerdo, sé que también a ti te he escuchado muchas veces alguna parte de aquellas magníficas alabanzas, tan interesado estás en no considerar las cosas de Dios como algo accesorio.

3. Pero vamos a dejar aquellas cosas maravillosas, pues para la mayoría son misteriosas, pero que tú conoces bien. Cuando convenía comunicar y atraer a muchos, los que se pudiera, al conocimiento de lo divino que nosotros teníamos, él superó a la mayoría de los santos maestros, no sólo por el tiempo que dedicó, sino por la pureza de mente, exactitud de sus demostraciones y otras propiedades de su lenguaje divino, por lo cual nunca nos atreveríamos a mirar de frente a este tan ilustre sol.

Y, por cierto, yo me comprendo y conozco tan bien que ni presumo de entender suficientemente las cosas divinas que se pueden entender, ni me atrevo a exponer y decir de todo lo que se puede decir del conocimiento de las cosas divinas. Y como aquellos santos varones me superan con mucho en

[3] Se ha entendido siempre este relato a propósito de la «dormición» de la Virgen María; cf. G. M. ROSCHINI, OSM, *Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.* (Marianum, Roma 1958). Está claro que el Pseudo-Dionisio alude a la «dormición» para enaltecer a su «maestro» y, por tanto, justificar el valor de esta su obra con la autoridad de un Apóstol, digamos San Pablo.

[4] Hieroteo.

cuanto al conocimiento de las verdades teológicas, por la gran reverencia que les tengo, no me atrevería en absoluto ni a escuchar ni a decir algo sobre la ciencia de las cosas divinas, si no me hubiera convencido de que no se debe menospreciar el conocimiento de las cosas divinas que podemos conseguir.

Estoy convencido de esto no sólo por un deseo natural del espíritu que siempre anhela con pasión la contemplación que se pueda conseguir de las cosas sobrenaturales, sino que también la más excelente disposición de las leyes divinas aconseja que no intentemos investigar lo que no podemos alcanzar, pues ni lo merecemos ni es accesible (Sal 131,1; Eclo 3,21), y todo aquello que podemos o nos es dado aprender nos recomienda continuamente que también lo compartamos convenientemente con los demás. Y yo, efectivamente, convencido de ello, ni desisto ni tengo miedo de buscar las verdades divinas, en la medida posible, sino que incluso tampoco he podido dejar de ayudar a quienes no tienen tanta capacidad contemplativa como yo, por eso me he atrevido a escribir, pero sin pretender decir nada nuevo. Solamente quiero exponer y aclarar ordenada y particularmente lo que Hieroteo expuso desde un punto de vista general.

CAPÍTULO IV

El Bien. La Luz. La Hermosura. El Amor. El Éxtasis. El Celo. El Mal: no es ser, ni procede del ser, ni está en los seres

1. Pasemos, pues, ya a nuestra exposición sobre el nombre de BIEN, que los teólogos usan de forma abstracta para la Deidad y con él la distinguen de todas las cosas [1]. Pienso yo,

[1] Siete nombres figuran en el título del capítulo. En realidad se centra todo en el «Bien», que identifica con la Deidad en cuanto tal. La segunda parte del capítulo es una reflexión sobre el Mal como ausencia del Bien. Capítulo central en este tratado sobre *Los nombres de Dios*. Inspirado totalmente en PROCLO, *In Alcibiades* II, por lo que se refiere al Bien. Y en lo referente al Mal, está casi literalmente tomado del mismo PROCLO, *De malorum subsistentia*. Bíblicamente se justifica con el «Bueno» de Mt 19,17; 20,15; Lc 18,19, que Dionisio aplica a la Deidad como tal. Cf. DN I, 6; II, 1.

al llamar Bondad a la subsistencia divina y porque por el hecho de ser el Bien, como Bien substancial, comunica la bondad a todos los seres. Pues, en efecto, al igual que nuestro sol, sin pensarlo y sin pretenderlo, sino que, por el mero hecho de existir, ilumina a todo lo que puede participar de su luz, en la medida que puede, así también sucede con el Bien que está muy por encima del Sol, como el arquetipo está muy por encima de una imagen oscura de él por su propia naturaleza, y que extiende los rayos de su plena bondad a todos los seres de forma apropiada a cada uno.

Debido a estos rayos subsisten todos los seres inteligibles e inteligentes, las substancias, potencias, actos. Por ellos existen y tienen vida perenne e indestructible, libres de toda corrupción y muerte, de la materia, de la generación, y no sufren la alteración o cambio propios de lo inestable y fugaz que va de un lugar a otro, también son consideradas substancias incorpóreas e inmateriales, y razonan como inteligencias superiores a este mundo, son iluminadas según su capacidad respecto a las razones de las cosas y a su vez transmiten a sus compañeros sus propios saberes. Debido a la Bondad tienen allí su morada y fundamento, su permanencia y conservación, su alimento de cosas buenas. Y deseando el Bien tienen no sólo el ser, sino también el bienestar, y configurándose con el Bien, en la medida posible, son buenas y a su vez, como ordena la ley divina, comparten con sus inferiores los dones que les ha dispensado el Bien.

2. De allí reciben ese su orden supramundano, el estar unidas en sí mismas, el relacionarse entre sí, las diferencias carentes de confusión, el que las inferiores puedan elevarse hasta las superiores, el que las superiores cuiden de las inferiores, el que cada poder se preocupe de lo propio y mantenga resoluciones inmutables al respecto, el permanecer firmes y siempre a gran altura en sus deseos de Bien, y todo cuanto he referido ya en mi tratado *Sobre las propiedades y órdenes de los ángeles* [2].

[2] ¿Es realmente un libro o es ficción literaria? Por la referencia que hace a las jerarquías celestes, podría tratarse del que lleva ese mismo título. Pero no puede ser,

Y también todo lo que es propio de la jerarquía celeste, es decir, las purificaciones propias de los ángeles, las iluminaciones supramundanas y toda la acción perfeccionadora que reciben se lo deben a la Bondad, causa universal y fuente de todo, que les ha concedido el configurarse con el Bien y el poder manifestar la Bondad que ocultan en ellos mismos y el ser enviados como intérpretes del silencio de Dios y dispensadores de radiantes luces que ayudan a comprender al que mora en el santuario.

Y después de estas sagradas y santas inteligencias están las almas y todos sus bienes, que reciben de la Bondad, supremo Bien, el ser inteligentes, el tener vida substancial, el ser inmortal, y tratando de imitar la vida de los ángeles, con su ayuda, pues se trata de unos buenos guías, poder elevarse hasta el Bien, fuente de todo bien, y el poder entrar en comunicación, según la capacidad de ambos, con las iluminaciones que de allí irradian, y el poder participar del don de identificarse con el Bien, en la medida posible, y todas las otras cosas que he descrito ya en mi tratado *Del Alma* [3].

Y también, permítasenos decirlo, sobre las almas de los irracionales o animales, cuantos surcan los aires y cuantos caminan sobre la tierra, cuantos están sueltos sobre la tierra y cuantos viven en el agua o son anfibios, y cuantos viven ocultos bajo la tierra y en cavernas, en suma, cuantos seres tienen alma o vida sensitiva, todos estos seres tienen alma o vida gracias al Bien. También las plantas todas tienen vida nutritiva o crecimiento gracias al Bien. El Bien está por encima de todos los seres, como realmente incluso todo ser que no tiene alma o vida existe gracias al Bien y a Él le debe su estado substancial.

3. Si está por encima de todas las cosas el Bien, como realmente está, es también, careciendo de forma, el que da

pues sabemos que la *Jerarquía celeste* se escribió después de este tratado de *Los nombres*. Cf. R. ROQUES, «Denys», en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 262. La triple vía —purificación, iluminación, perfección— aparece profusamente en ambas *Jerarquías*, por ej. CH VII, 2 y EH V.

[3] Otro libro entre los perdidos o ficticios del autor de DN.

forma. Y por eso mismo, careciendo de substancia, tiene substancia en abundancia, careciendo de vida tiene una vida superior, no es inteligencia y tiene una sabiduría que aventaja a todo, y todo cuanto da forma se halla de forma eminente de lo informe en el Bien. Y, si se puede decir esto, incluso el mismo no ser anhela el Bien que trasciende todo ser, y en cierto modo lucha por estar también él en el Bien realmente supraesencial, siendo nada.

4. Pero entre tanto se me ha pasado de largo el decir que el Bien es la causa del principio y del final del cielo, de lo que ni aumenta ni disminuye, en suma, de lo que esta gran dimensión tiene de inmutable. También es causa, si se puede hablar así, de los silenciosos movimientos del inmenso cielo en su rotar, del orden de los astros, de su belleza, de su luz, de su fijeza, del variado movimiento de algunos astros errantes y del movimiento periódico circular de los dos más luminosos, que las Escrituras llaman grandes (Gén 1,16), por ellos distinguimos los días y las noches, y al medir los meses y los años determinan, cuentan, establecen, y conservan los movimientos cíclicos del tiempo y de las cosas temporales.

¿Qué podríamos decir del rayo solar en sí? Debido al Bien es luz e imagen de la Bondad. Por este motivo, como el arquetipo que se manifiesta en una imagen, se le celebra al Bien con el nombre de Luz. Y como la Bondad de Dios, que trasciende todo, invade desde los más altos y nobles seres hasta los más bajos, y además está por encima de todos, ni los más altos consiguen su altura, ni los más bajos escapan de su dominio, sino que ilumina todas las cosas que pueden ser iluminadas, las crea, las da vida, las conserva, las perfecciona, es la medida de todos los seres, su tiempo, su número, su orden, su dominio, su causa, su fin.

Por eso, precisamente, también este gran sol que brilla del todo y siempre tiene luz, imagen visible de la Bondad divina, como eco insignificante del bien, ilumina también todas las cosas que pueden participar de su luz y a la par que retiene su luz sin menoscabo, expande por el mundo visible, arriba y

abajo, los resplandores de sus rayos. Y si alguna cosa no participa de ellos, esto no es debido a que la distribución de su luz sea débil o poca, sino porque las cosas no pueden participar de ella debido a su incapacidad para percibir la luz.

Pero en realidad ese rayo puede pasar a través de muchas de esas cosas y así iluminar a las cosas que están detrás de ellas, y por tanto no existe nada visible donde no llegue con la extraordinaria fuerza de su esplendor. Contribuye, además, al origen de los cuerpos visibles, les da vida, los alimenta, los hace crecer, los perfecciona, purifica y renueva. La luz es también la medida y el número de las horas y de los días, y de todo nuestro tiempo.

Ésta es, en efecto, si es que también era entonces informe, aquella luz que dijo el divino Moisés que había establecido aquellos tres primeros días en el mundo (Gén 1,3.5.19). Y como la Bondad todo lo atrae hacia sí y congrega a todo lo que está disperso porque es Deidad principio de unidad y que une, todo tiende hacia Ella como su principio, su unión y su meta.

Y todo ha sido creado y existe por el Bien, como producido por una causa sumamente perfecta, como dice la Escritura (Gén 1,4; Rom 11,36; 1 Cor 8,6; 11,12; Col 1,16ss), y todo subsiste en Él, como guardado y retenido en un todopoderoso sostén y hacia el cual retornan todas las cosas, cada una como a su meta propia. Todo tiende hacia Él, los seres dotados de inteligencia y de razón por el conocimiento, los seres sensibles por la sensación, los privados de sensación por el movimiento innato del deseo de vida, los seres que no tienen vida y que solamente existen, de una manera apropiada a participar solamente en cuanto al ser.

También la luz, por la misma razón de ser imagen visible, atrae y hace que se vuelvan hacia ella todas las cosas que ven, que se mueven, las que reciben la luz, las que reciben su calor, y en general todo aquello que alcanzan sus rayos luminosos. Por eso también es sol, porque lo junta todo y reúne lo que está disperso [αολλφς]. Y todos los seres sensibles tienden a él

atraídos por su luz o para ver o para moverse o para recibir la luz o el calor o en suma para que les conserve [4].

Y, por cierto, no digo esto en el sentido que creía la antigüedad, que el sol, por ser dios y creador del mundo visible, lo gobierna con propiedad, sino porque «lo invisible de Dios desde la creación del mundo, que demuestra su eterno poder y su divinidad, los seres dotados de razón lo pueden descubrir en sus obras» (Rom 1,20).

5. Pero esto ya lo dije en *La teología simbólica.* Ahora voy a celebrar y decir sobre el nombre «Luz» inteligible aplicado al Bien.

Porque se llama luz inteligible al Bien por iluminar plenamente a toda inteligencia supraceleste con su luz intelectual y quita de todas las almas donde se halle toda ignorancia y error, las hace partícipes a todas ellas de su luz sagrada y quita de los ojos de su inteligencia la nube de ignorancia que los rodea, los despierta, abre los párpados cerrados por el gran peso de las tinieblas, y les hace partícipes, en primer lugar, del resplandor conveniente, luego, cuando ya están como adaptados a la luz y la apetecen más, más se les da y les ilumina abundantemente «porque amaron mucho» (Lc 7,47), y siempre los estimula a avanzar según su capacidad para elevar su mirada.

6. Se llama, pues, Luz inteligible al Bien que está sobre toda luz, como manantial de luz y foco de luz que ilumina y desborda con su plenitud a toda inteligencia que se halla por encima del cosmos, la que lo rodea, la que está en él, y rejuvenece todas sus potencias intelectivas y por ser superior las contiene todas y por su trascendencia aventaja a todas, en una palabra, como fuente de luz y que la trasciende, contiene en sí todo dominio del poder de la luz, lo tiene en forma superior, lo tiene anteriormente, reúne y concentra todos los seres inteligentes y racionales.

Pues como la ignorancia dispersa a los descarriados, así la presencia de la luz en la inteligencia reúne y junta a los ilumi-

[4] Ideas tomadas del *Cratylos* de PLATÓN, 409A.

nados y los perfecciona e incluso, apartándolos de sus muchos errores, los convierte al verdadero Ser y les llena de su luz que es una y que unifica, concentra sus equivocadas visiones o, mejor dicho, fantasías en un verdadero, puro y simple saber.

7. Los autores sagrados alaban este Bien como Hermoso y como Hermosura (Sal 45,2; Is 5,1; 1 Jn 4,8; 4,16), como Amor y como Amado (Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; Lc 3,22; 2 Pe 1,17) y con todos aquellos otros nombres divinos que convengan a esta Belleza, fuente de hermosura y llena de gracia.

Lo hermoso y la hermosura no se pueden separar en la causa que todo lo unifica [5]. En todo ser, efectivamente, distinguimos esto en participaciones y en cosas que participan; así decimos que es hermoso lo que participa de la belleza, y llamamos hermosura a la participación de la causa que es origen de la belleza en todas las cosas hermosas.

En cambio llamamos Hermosura a aquel que trasciende toda belleza porque Él reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él, manantial de luz, para ser hermosos, y porque llama (καλει) todo hacia sí mismo, por eso es llamado también Hermosura (καλλος), y porque en él se da todo junto, y es Hermoso [6], Hermoso del todo, Suprema Hermosura, que siempre permanece igual y del mismo modo Hermoso, ni comienza, ni termina, ni crece, ni mengua, ni en un sitio es Hermoso, en otro feo, unas veces sí lo es, otras no, ni tiende unas veces a lo hermoso, otras a lo feo, ahora está, ahora no, para unos es hermoso, para otros

[5] Nótese con cuánta profusión emplea el Areopagita la palabra «Hermosura» como idéntica a Dios-Bondad. Probablemente nadie como San Juan de la Cruz ha vuelto a jugar tanto con la misma palabra, cf. *Cántico Espiritual* 36,5. El santo carmelita sentiríase seguro de tanta redundancia cuando lo había hecho «San Dionisio» muchos siglos antes.

[6] Este juego de palabras griegas se debe originariamente a PLATÓN, *Cratylos*, 416C, pero el Pseudo Dionisio lo encuentra en su contemporáneo PROCLO, *Theologia Platonis*, 1,24 y 108,6. Cf. W. BEIERWALTES, «Negati Affirmatio», en *Dionysius* (1977) 149.

no, sino que siempre es Hermoso, idéntico a sí mismo y consigo mismo y en Él está primera y eminentemente la Hermosura, hontanar del cual deriva toda belleza.

Efectivamente toda hermosura y todo lo hermoso, con la naturaleza simple y sobrenatural de lo bello, ha preexistido en esa simplicísima Hermosura, su causa. De esta Hermosura les viene a todos los seres el ser hermosos, cada cual según propia condición.

También la Hermosura es causa de armonía, amistad y unión de todo, todo se une también con la Hermosura. La Hermosura es el origen de todo, como causa eficiente y motora del universo, reuniendo todo por el deseo de su propia belleza, es el fin de todo y se la ama como causa final, ya que todo debe su origen a la Hermosura, y es modelo porque todo se hace conforme a Ella.

Puesto que la Hermosura y el Bien son lo mismo y todas las cosas aspiran a la Hermosura y Bondad en toda ocasión, no existe ningún ser que no participe del Bien y de la Hermosura. Incluso me atrevería a decir que también el no-ser participa de la Hermosura y del Bien, entonces también eso es hermoso y bueno cuando se celebra a Dios eminentemente por vía de negación de todo.

Este Uno, Bien y Hermosura, es la causa singular de la multitud de cosas hermosas y buenas. A Él se deben las subsistencias esenciales de todos los seres, las uniones y las separaciones, las igualdades y las desigualdades, las semejanzas y las diferencias, las uniones de las cosas contrarias y las separaciones de las cosas unidas, los cuidados de los superiores, la compenetración de los iguales, la atención de los inferiores, la morada y fundamento de todas las cosas, que son su propia defensa y son estables, y, por otra parte, según sea cada uno, las uniones de todo con todo, los acuerdos, las diferentes amistades y concordias del todo, las mezclas en todo, las cohesiones indisolubles de los seres, las perpetuas sucesiones de las cosas, toda estabilidad y todos los movimientos de las inteligencias, los de las almas, los de los cuerpos.

En efecto, el Bien-Hermosura, que trasciende toda quietud y movimiento, es reposo y movimiento para todos los seres, pues fija a cada uno en su propia naturaleza y le da el movimiento que le conviene.

8. También se dice que las inteligencias divinas se mueven en sentido circular al estar unidas a los resplandores de la Hermosura y del Bien, pero en línea recta cuando proceden a cuidar de los inferiores, dirigiéndolo todo rectamente, y se mueven en espiral cuando, a la vez que cuidan de sus inferiores, permanecen idénticas sin disgregarse, girando continuamente alrededor del Bien-Hermosura, causa de su identidad.

9. El alma también tiene un movimiento circular cuando entra dentro de sí desde lo exterior y recoge sus potencias espirituales [7]. El concentrarse uniformemente como en un círculo le da estabilidad, la hace tornar de la multiplicidad de las cosas externas y concentrada primeramente en sí misma y después de esa unión uniforme se une con sus potencias íntimamente unidas y así ese movimiento la eleva hasta el Bien-Hermosura, que trasciende todas las cosas, que es uno y el mismo, que no tiene principio ni fin.

El alma se mueve en espiral cuando, en la medida que le conviene, es iluminada con los conocimientos divinos, no intelectualmente y de forma única, sino con razonamiento discursivo e inductivo y como con operaciones mixtas y mutantes.

Y el movimiento es rectilíneo cuando el alma, en lugar de entrar dentro de sí misma y moverse con inteligencia simple, pues esto, como dije, lo hace con movimiento circular, procede hacia las cosas que están a su alrededor y desde lo exterior, como símbolos varios y múltiples, se eleva a las contemplaciones simples y unificantes.

10. Ciertamente el Bien-Hermosura, que es superior a todo reposo y movimiento, es la causa de éstos y también de los tres movimientos en las cosas sensibles de este mundo y

[7] Vuelve sobre el tema del triple movimiento del alma (rectilíneo, circular y espiral) en el c.IX n.9 de esta misma obra. Se le compara a tres clases de teología: discursiva, simbólica y mística. Cf. CH.-A. BERNARD, S.I., «Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite»: *Gregorianum* 59 (1978) 39-69.

mucho antes de la situación de cada uno, de su estabilidad y reposo, y también su conservación y su fin. Por tanto toda estabilidad y movimiento procede de Él, está en Él, tiende a Él y por causa de Él.

Efectivamente, también «de Él y por Él» (Rom 11,36) todo ser, toda vida. Lo pequeño y lo igual y lo grande del entendimiento, del alma, de la naturaleza toda, todas las medidas, las proporciones de todas las cosas, las armonías, las uniones, el todo, las partes, toda unidad y lo múltiple, la unión de las partes, la unidad de todo lo múltiple, la perfección de los conjuntos, la cualidad, la cantidad, la dimensión, la infinitud, la composición, la distinción, toda infinitud, toda finitud, todo límite, el orden, la excelencia, los elementos, las formas, toda esencia, todo poder, toda actividad, toda capacidad, todo sentido, toda razón, toda inteligencia, todo contacto, toda ciencia, toda unión. Resumiendo, todo ser existe por el Bien-Hermosura, está en Él y a Él tiende.

Gracias al Bien-Hermosura existe y surge todo. Todo le dirige su mirada, todo se mueve y se conserva por Él. Por gracia de Él, por Él y en Él existe todo principio ejemplar, final, eficiente, formal, elemental, y, en una palabra, todo principio, toda conservación, todo fin, brevemente, todo cuanto existe procede del Bien-Hermosura, y todo lo que no es se encuentra supraesencialmente en el Bien-Hermosura y también supraesencialmente es principio y fin de todo, pues así lo dice la Sagrada Escritura: «de Él y por Él y para Él son todas las cosas» (Rom 11,36). Todas las cosas, por tanto, deben desear, anhelar, amar al Bien-Hermosura. Gracias a Él y por Él los seres inferiores aman confiadamente a los superiores, los iguales se comunican con sus semejantes, los superiores velan por los inferiores [8], cada uno se comprende a sí mismo, y todo

[8] Esta idea del «proceso y retorno» por las relaciones jerárquicas de personas se repite en siete pasajes de este mismo libro y ocurre también en el libro de la *Jerarquía Celeste*. El Areopagita lo atribuye a su maestro Hieroteo, que parece ser contemporáneo suyo y podría ser Proclo. Cf. B. Brons, «Pronoia und das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte bei Dionysius Areopagita»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977) 165-186.

cuanto hacen y quieren todos los seres lo hacen y quieren inducidos por el Bien-Hermosura.

Y, a decir verdad, me atrevería a decir también que Él, que es causa de todo, por la sobreabundancia de Bondad, a todo ama, hace, perfecciona, conserva y vuelve hacia sí, por eso su amor es divino Amor del bien para el Bien. Efectivamente, el deseo bienhechor de crear los seres que preexistía de manera sobreabundante en el Bien no podía quedarse estéril, encerrado en sí mismo, sino que usando de su poder supremo crea todas las cosas.

11. Y nadie piense que cuando ensalzamos el nombre Amor nos desviamos de las Escrituras [9]. Es absurdo y propio de insensatos, pienso yo, el fijarse más en las palabras que en la fuerza de su significado, y esto no es propio de los que quieren entender las cosas divinas, sino de quienes perciben simples ecos que llegan hasta sus oídos, pero no profundizan más, no quieren entender el significado de ese vocablo, o cómo se lo puede aclarar con otras palabras del mismo valor o más expresivas. Son gente que se contenta con signos y letras sin sentido, con sílabas y palabras incomprensibles, que no penetran hasta el intelecto de su alma, sino que retumban fuera alrededor de sus labios y oídos.

Como si no estuviera permitido expresar el número cuatro por dos veces dos, o líneas rectas por derechas, o lugar materno por patria, o cualquier otra cosa por otra frase con palabras que signifiquen lo mismo.

Realmente es de razón que sepamos que el uso de letras, sílabas, palabras, escritas y habladas, es debido a los sentidos. Porque cuando nuestra alma tiende con su fuerza intelectiva hacia lo que puede conocer, son inútiles las percepciones con los sentidos, como sucede también con el entendimiento cuando el alma, divinizada por una unión que no es posible

[9] Por «deseo amoroso» traducimos aquí el «Ερως», que es amor apasionado. El autor insiste en justificarlo, porque equivale al amor *ferviente* o plena justificación del corazón por el *amor* de Dios.

comprender, se lanza, con los ojos cerrados, a los rayos de la «luz inaccesible» (1 Tim 3,16).

Pero cuando el entendimiento intenta elevarse, valiéndose de las cosas sensibles, hasta pensamientos contemplativos, se concede siempre mucha más importancia a las más valiosas sensaciones, las palabras más precisas, las visiones más claras. Porque cuando los objetos que se ofrecen a las sensaciones no están claros, tampoco ellas podrán ofrecérselos bien al entendimiento.

Mas para que no parezca que tergiversamos las Sagradas Escrituras al hablar así, escúchenlas quienes no están de acuerdo con el término Amor: «ámala y ella te guardará, tenla en gran estima y ella te ensalzará, hónrala para que ella te abrace» (Prov 4,6.8), y otras tantas cosas relativas al amor que se dicen de Dios.

12. Aunque es verdad que a alguno de nuestros escritores de cosas sagradas les pareció más propio de Dios el nombre Amor que el de Afecto. San Ignacio escribe: «Mi Amor ha sido crucificado». Y en los libros que previamente introducen a las Escrituras se puede encontrar uno que dice de la Sabiduría Divina: «Quedé enamorado de su hermosura» (Sab 8,2).

Por tanto no temamos usar este nombre Amor, ni nos inquiete lo que alguien extrañándose pueda decir de él. A mí me parece que los teólogos usan los nombres Amor y Afecto en el mismo sentido, y precisamente por eso atribuyen a la Divinidad mayormente el Amor verdadero, es absurdo lo que presuponen esos otros hombres. Por tanto no sólo nosotros celebramos al Amor verdadero, como algo que conviene a Dios, sino incluso las mismas Escrituras. A otros, en cambio, no les parece apropiado para el Amor de Dios el simple nombre Amor, pues desvían su pensamiento al amor compartido, propio del cuerpo y que se puede romper, que no es verdadero amor, sino un simulacro, o más bien una degradación del amor verdadero. Son muchos, efectivamente, los que no pueden entender la simplicidad del Amor único de Dios, y como este nombre les parece un tanto ofensivo se aplica a la Sabi-

duría divina para atraerlos y llevarlos al conocimiento del Amor auténtico para que dejen de sentir esa molestia que les produce.

También entre nosotros hay aquí gente vulgar que muchas veces piensa de forma absurda en contra de lo que parece tan encantador: «Tu amor, dice uno, era para mí más dulce que el amor de mujeres» (2 Sam 1,26). Quienes escuchan correctamente las palabras divinas reconocen que los autores sagrados conceden el mismo valor al nombre Amor que al nombre Afecto para expresar los misterios divinos.

Esto se debe a la fuerza preexistente que hay en el Bien-Hermosura, que unifica y junta y mezcla sin confusión, gracias al Bien-Hermosura, y a su vez cuando es concedida gracias al Bien-Hermosura por el Bien-Hermosura junta las cosas iguales en una conexión mutua, induce a las superiores a cuidar de las inferiores y hace que las inferiores se encaminen a las superiores.

13. El amor de Dios lleva incluso al éxtasis, al no dejar a los que aman ser de sí mismos, sino del amado. Así lo demuestran los superiores al preocuparse de los inferiores y los de igual rango por la unión que reina entre ellos y los inferiores al volverse de forma más santa a los superiores. Por eso el gran Pablo, arrebatado por amor divino y llevado por su poder extático, inspirado dijo: «Vivo yo, ya no, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Como un verdadero enamorado y, como él mismo dice, fuera de sí para Dios (2 Cor 5,15; cf. DN XIII, 3), y no viviendo su propia vida, sino la vida del amado como totalmente enamorado.

Y, en honor a la verdad, hay que atreverse a decir también esto: que el mismo Autor de todas las cosas, debido a la sobreabundancia de su amorosa bondad por su amor de Bien-Hermosura para con todas ellas, sale fuera de sí mismo por ser providente de todos los seres, y solamente le motiva su bondad, su afecto, su amor. Por su poder infinito de permanecer en sí mismo y ser extático a la vez, desciende de su morada trascendente y separada de todo, hasta vivir en todo ser.

Por eso los expertos en las cosas de Dios le llaman también Celoso, pues su amor por los seres es grande y misericordioso y porque suscita en ellos el celo del apetito amoroso de Él, y porque Él se muestra celoso, con lo cual las cosas amadas se vuelven también celosas, y como experimentan su providencia se hacen celosas de Él. En resumen, el amar y ser amado es propio del Bien-Hermosura, en Él se asienta, por Él existe y nace.

14. En una palabra, ¿qué pretenden los teólogos al llamarle unas veces Amor y Caridad, otras, en cambio, amable y deseado? Pues de lo uno es causa y como el que produce y origina el amor, en el otro aspecto es Él mismo. Bajo un aspecto se mueve, bajo el otro mueve. Porque, en efecto, Él es el que se mueve en primer término y seduce a sí mismo y para sí mismo. Por eso le llaman Amado y Deseado como Bien-Hermosura y a su vez también Amor y Caridad porque tiene en sí poder seductor y atractivo. Él, que es el único que es Bien-Hermosura por sí mismo, y como que es revelación de Él mismo por sí mismo y benéfica procesión de su unidad trascendente y es movimiento simple de amor que se mueve por sí mismo, actúa por sí mismo, preexiste en el Bien y desde el Bien se derrama a los seres y regresa de nuevo al Bien.

En esto manifiesta claramente el amor divino que no tiene ni principio ni fin, como un círculo eterno que a través del Bien, desde el Bien, en el Bien y hacia el Bien gira indefectiblemente, y que siempre permanece igual y de la misma forma, que siempre se mueve, que siempre está quieto, siempre se restablece.

Esto nos lo explicó también nuestro insigne iniciador en los misterios en sus *Himnos Amatorios* de forma extraordinaria. No está fuera de lugar acordarse de ellos y así añadimos un final extraordinario a nuestro tratado del Amor.

15. El Amor, ya sea el de Dios, o el de los ángeles, o el de los espíritus, o el de las almas o el físico, pensamos que tiene cierto poder para unir y para mezclar, por un lado mueve a los superiores a ser providentes con los inferiores, por otro a

los que son iguales a una mutua comunicación y a los inferiores a que tiendan a los mejores y superiores [10].

16. Después que hemos descrito detallada y ordenadamente los diferentes amores que proceden del Uno, por ejemplo los conocimientos y poderes de los amores mundanos y supramundanos, entre los que destacan, conforme a lo que nos habíamos propuesto tratar, los órdenes y disposiciones de los amores de los seres racionales y espirituales, a continuación sobresalen los hermosos amores que se dan allí verdaderamente y surgen de manera espontánea y que son divinos, y que nosotros hemos celebrado como es debido. Ahora voy a tratarlos de nuevo concentrando a todos ellos en el amor que es uno y que contiene a todos y es padre de todos ellos, al mismo tiempo restringiendo el amor; y de tantos como hay, agrupemos primeramente en dos todos los poderes amorosos, sobre los que manda y tiene la primacía de forma absoluta la causa irreprochable de todo amor que está superior a todo y hacia la cual tiende el amor universal de todos los seres según la naturaleza de cada uno de ellos.

17. Al juntarlos de nuevo en el Uno, digamos, pues, que uno solo y simple es el poder que se mueve a sí mismo hacia una unión unificante, parte del Bien llega hasta el último de los seres y desde éste continúa por todos los seres de nuevo al Bien, procede en forma circular en torno a sí, desde sí mismo y por sí mismo y en sí mismo eternamente y evoluciona siempre de la misma forma.

18. Sin embargo podrá decir alguno: si el Bien-Hermosura es algo que todos aman, desean y apetecen, pues incluso el no-ser, como he dicho, tiende a Él y pugna por estar en Él de alguna manera, y Él es el que da forma incluso a las cosas que carecen de ella y se dice que también el no-ser está en Él de forma supraesencial, ¿cómo la caterva de demonios no desea el Bien-Hermosura, sino que están ligados a lo material y al haber perdido su identidad angélica de tender al Bien son

[10] Descenso y ascenso o «proceso y retorno». Idea neoplatónica repetida con frecuencia por Dionisio: CH XV, 6.7; DN IV, 2.8.10.12.13.17; IX, 5; XII, 4; *Epist.* 9, 3.

causa de todos los males, tanto para ellos mismos como para los otros que decimos que hacen mal? Y ¿cómo, en una palabra, los demonios que proceden del Bien carecen de todo bien o cómo se ha pervertido el bien que produjo el Bien? Y ¿qué es en sí el pervertir, en suma, qué es el mal, dónde tiene su origen, en cuál de los seres está? ¿Cómo quiso el mismo Bien que exista y cómo pudo hacerlo queriendo? Y si es otra la causa del mal, ¿qué otra causa tienen los seres fuera del Bien? Y ¿cómo, si existe la providencia, existe el mal, por qué surge o por qué lo permite, y cómo algunos seres se dejan cautivar por él en lugar del Bien? [11].

19. Sin duda, alguien podría expresar así su perplejidad, pero nosotros le rogaríamos que considere la verdad de los hechos y con toda franqueza le diríamos esto en primer lugar: El mal no procede del Bien, y si procede del Bien no es mal, al igual que no es propio del fuego el enfriar, tampoco lo es del Bien el no producir bienes.

Y si todos los seres proceden del Bien, ya que la naturaleza le dio al Bien el producirlos y conservarlos, en cambio al mal le dio el corromperlos y destruirlos, ningún ser procede del mal. Ni incluso el mal mismo podría existir si fuera realmente un mal para sí mismo. Y si no es así, el mal no es malo del todo, sino que tiene alguna parte del Bien, por lo cual en alguna manera existe. Y si los seres todos tienden al Bien-Hermosura, y todo cuanto hacen lo hacen porque les parece un bien y todo su afán tiene como principio y fin al Bien, y nada de cuanto hacen lo hacen con la perspectiva del mal, ¿cómo estará el mal en los seres, o cómo puede existir estando totalmente privado de ese deseo de Bien?

[11] Hasta aquí el capítulo está dedicado al Bien. La segunda parte versa sobre el Mal, desde el n.19 al 35. Reiteradamente se sirve el Areopagita de obras de Proclo, lo cual ayuda a fijar la fecha del *Corpus Dionysiacum* hacia el año 500, teniendo en cuenta que el «querido maestro» del Pseudo Dionisio murió el año 485. Cf. H. KOCH, «Der pseudo-epigraphische Character der dionysischen Schrifte»: *Theologische Quartalschrift* 77 (1895) 352-421; J. STIGLMAYR, «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagiten in der Lehre vom Übel»: *Historisches Jahrbuch* 16 (1985) 253-273 y 721-748. Prácticamente, todo este tratado sobre el Mal está tomado de PROCLO, libro que hoy se conoce con el título *De malorum subsistentia*.

Y si todos los seres proceden del Bien, y el Bien es supraesencia de los seres, también lo que es no-ser está en el Bien, pero el mal no es ser, y si no es del todo mal tampoco es no-ser, pues no puede existir algo que sea absolutamente no-ser, a no ser que digamos que existe supraesencialmente en el Bien. Ciertamente el Bien se encuentra y existe mucho antes que el simple ser y que el no-ser, en cambio el mal no existe ni en las cosas que son ni en las que no son, sino que dista más del Bien y tiene menos realidad que el no-ser.

Podrá preguntar alguno todavía, ¿entonces de dónde procede el mal? Si, efectivamente, no existe el mal, son una misma cosa la virtud y el vicio tanto si los tomamos en su totalidad como en partes, y tampoco lo opuesto a la virtud será vicio. Aunque ciertamente templanza e incontinencia, justicia e injusticia son cosas contrarias. Sin duda no me refiero a la persona justa y a la injusta, ni a la moderada o a la intemperante, sino que antes de que aparezca fuera la distinción entre vicio y su contrario, existe ya mucho antes en el alma misma una total distinción entre las virtudes y los vicios y las pasiones están en desacuerdo con la razón, por eso es necesario que haya algún mal contrario al Bien. Pero el Bien no es contrario a sí mismo, sino que, porque ha nacido de un solo origen y una sola causa, goza de la comunión, unidad y concordia. El bien menor no es enemigo del mayor, como tampoco lo menos caliente o frío lo es de lo que está más. Existe, pues, el mal en los seres y es un ser que es opuesto y contrario al Bien. Y si destruye a los seres, ese mal no deja de serlo, sino que también seguirá existiendo y engendra seres. ¿No sucede muchas veces que si se corrompe una cosa se origina otra de aquélla? Por eso también el mal puede servir a la perfección del universo y libra a todo de ser imperfecto por sí mismo [12].

20. Razonando correctamente se podrá decir a esto que el mal, en cuanto mal, no hace o genera ningún ser, solamente daña y corrompe en la medida que puede la sustancia de los seres, y si alguno dijera que sí que genera y que al corromper a

[12] PROCLO, *De malorum subsistentia,* 200.12; 202.12; 206.21.

una cosa genera otra, hay que responderle sinceramente: no contribuye a la generación en cuanto que corrompe, sino que es corrupción y mal, solamente corrompe y daña; en cambio el Bien da y produce el ser. El mal es por sí mismo destrucción, pero es productor mediante el Bien, y en cuanto que es mal ni es ser ni produce seres. Es más, no puede ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto bien y mal, ni una misma fuerza es destrucción y origen de una misma cosa y bajo el mismo aspecto, ni la fuerza en sí o la destrucción en sí.

Verdaderamente, el mal en sí no es ni ser, ni bien, ni origen ni productor de seres o bienes, en cambio el Bien, en lo que esté plenamente, hace cosas perfectas, puras, totalmente buenas, y las cosas que participan menos del Bien, al faltarles parte de Bien, son imperfectas y mezcladas.

No hay nada totalmente malo o bueno o que produzca un bien perfecto, sino que algo será bueno en la medida que se aproxime más o menos al Bien. En realidad la Bondad, totalmente perfecta, que recorre todas las cosas, no solamente llega hasta los seres perfectos que están próximos a Ella, sino que llega hasta los más alejados (Sab 7,18) [13], en unos está presente del todo, en otros menos, en otros muy poco, según pueda cada uno de ellos participar de Ella.

A su vez, unas cosas participan del Bien plenamente, otras en cambio carecen más o menos de Él, otras participan más débilmente del Bien, en otras hay solamente como un mínimo vestigio del Bien. Porque si el Bien no se presentara a cada cosa según su capacidad, las más divinas y nobles ocuparían el lugar de las últimas. Además, ¿cómo sería posible que todas participaran del Bien uniformemente, cuando no todas tienen la misma capacidad para participarle plenamente? El bien, verdaderamente ésta es «la excelsa grandeza de su poder» (Ef 1,19), no sólo vigoriza a las cosas que carecen de Él, sino incluso a la misma carencia de Él mismo porque participan plenamente de Él.

[13] En ésta, como en otras referencias, se comprueba que Dionisio manejaba la Biblia en su versión de los LXX.

Es necesario decir libremente la verdad: incluso los seres que le rechazan, gracias al poder del Bien existen y pueden rechazarle. Es más, resumiendo, todos los seres en cuanto que existen, son buenos y proceden del Bien, y en cuanto que carecen del Bien, no son ni seres ni buenos.

Respecto a otras propiedades, como el calor o el frío, hay las cosas calientes, las frías, las que no tienen ni calor ni frío, y también hay muchos seres que no tienen ni inteligencia ni vida. También Dios está libre de esencia y existe supraesencialmente. Sencillamente, los seres aunque pierdan totalmente sus propiedades o nunca las hayan tenido, pueden incluso subsistir, pero lo que esté absolutamente privado del Bien, jamás existió, ni existe, ni existirá, ni podrá existir, en absoluto. Así sucede con el intemperante cuando debido a su apetito irracional queda privado del Bien, en ese momento ni existe ni desea a los seres, sin embargo participa del Bien por el hecho mismo de haber en él un débil vestigio de la Unidad y Amor.

También la cólera participa del Bien por el hecho mismo de moverse y apetecer lo que tiene apariencia de malo para enderezarlo y corregirlo respecto a lo que parece bueno. Igualmente el mismo que desea una vida perversísima, porque solamente busca la vida que le parece la mejor, por el mismo hecho de apetecer, por apetecer la vida y por aspirar a la mejor vida, participa del Bien. Y si prescindiéramos absolutamente del Bien, no habrá ni ser, ni vida, ni apetito, ni movimiento, ni ninguna otra cosa. De manera que tampoco es el poder del mal lo que hace que la corrupción produzca, sino la presencia de un bien menor, igual que la enfermedad es falta del organismo, pero no de todo él. Porque si sucediera así, no podría existir la enfermedad. En cambio permanece el organismo, y existe también la enfermedad con su esencia y al mismo tiempo que está en el organismo conserva su mínimo grado de ser.

Pues lo que carece absolutamente de Bien ni existe ni está en los seres, en cambio lo que tiene mezcla de Bien en los se-

res, en tanto es ser en cuanto participa del Bien. Es más, los seres todos serán más o menos ser en la medida que participen del Bien, pues incluso en el ser mismo tampoco podrá darse nada que no sea ser. Y aquello que en parte es ser, en parte no lo es, en cuanto se ha apartado del Ser que siempre es, no existe, pero en la medida que participa de aquel Ser, en ese grado existe, y tanto su ser completo como su no ser se sostienen y se conservan gracias al Ser.

Tampoco podrá haber un mal totalmente carente de Bien en las cosas más o menos buenas. En cambio lo que en parte es bueno y en parte no lo es se opone a cierto Bien, pero no a todo el Bien. Tiene también participación del Bien y el Bien da subsistencia incluso en donde falta por participar plenamente de Él. Pues si falta del todo el Bien no habrá nada completamente bueno, ni bueno a medias, ni malo en sí.

Y si, efectivamente, el mal es un Bien imperfecto, al faltar perfección al Bien desaparecerá todo Bien, imperfecto o perfecto. Solamente existirá y se verá el mal, cuando a lo que se opone es un mal y está ligado a otras cosas consideradas buenas. Efectivamente, es del todo imposible que se opongan entre sí unas mismas cosas bajo el mismo aspecto. Por tanto el mal no es ser.

21. El mal tampoco está en las cosas. Pues si todas las cosas proceden del Bien y está en todas y todo contiene el Bien, el mal o no estará en las cosas, o estará en el Bien. Es cierto que en el Bien no estará, como tampoco está en el fuego el frío, ni el ser malo en el que pretende hacer bueno incluso al mal.

Y si estuviera, ¿cómo estará el mal en el Bien? Pues si procediera de Él, es absurdo e imposible. Efectivamente, como dicen con verdad las Escrituras, no puede el árbol bueno dar frutos malos (cf. Mt 7,18), ni tampoco lo contrario. Y si no procede del Bien, es evidente que tiene que deberse a otro principio y causa. Es decir, o el mal procederá del Bien o el Bien del mal o, si esto no es posible, tendrán otro principio y causa tanto el Bien como el mal. Pues ninguna dualidad es un

único principio, sino que la unidad es el principio de toda dualidad.

Además es absurdo que de una y de la misma cosa procedan dos cosas completamente contrarias, y que el mismo principio no sea simple y único, sino dividido y doble y contrario y distinto a sí mismo. Por tanto, tampoco es posible que haya dos principios de los seres que sean contrarios y que esos principios sean opuestos entre sí y lo estén también en el todo. Pues si se pudiera dar esto, incluso Dios no estaría inmune ni exento de molestias, porque, en efecto, habría algo que incluso a Él le perturbaría, además todo estaría desordenado y siempre luchando.

Lo cierto es que el Bien comunica amistad a todos los seres y los santos teólogos lo celebran como la Paz en sí y como dador de Paz. Por eso todos los bienes son amables y están en armonía, nacidos de una sola vida, están orientados al único Bien, son afables, unánimes, amables entre sí. Por tanto, el mal no está en Dios, ni es divino. Pero el mal tampoco procede de Dios. Pues o no es bueno o crea y destruye las cosas buenas, y no unas veces a algunas, en cambio otras veces no y no a todas, porque entonces se daría cambio y mutación incluso en lo que es lo más divino: la Causa universal. Y si el Bien es sustancial en Dios, sucederá que el Dios que deja de ser Bien, unas veces existe y en cambio otras no. Y si tiene el Bien por participación y lo recibe de otro, unas veces lo tendrá, otras no. Por tanto el mal no procede de Dios, ni está en Dios, ni de forma absoluta ni durante algún tiempo.

22. El mal tampoco está en los ángeles. Porque si el ángel bueno anuncia la Bondad divina, al ocupar por participación el segundo lugar, ya que la Bondad anunciada, por ser la causa, está en primer lugar, es una «imagen» de Dios, es una manifestación de la luz oculta, «espejo puro» (Sab 7,26; cf. CH III, 2), muy transparente, limpio, inmaculado, que recibe, si se puede hablar así, toda la hermosura de la Bondad deiforme y sin mezclarse hace resplandecer en él, en la medida posible, la bondad del Silencio inaccesible. Por consiguiente, el mal

tampoco está en los ángeles. Pero son malos porque castigan a los pecadores. En verdad, razonando así también los que castigan a los delincuentes son malos e igualmente los sacerdotes que no permiten participar en los misterios divinos a los profanos. El castigar, efectivamente, no es malo, sino el hacerse merecedor de castigo, ni tampoco lo es el no permitir participar en los misterios a quien lo merece, sino el ser sacrílego e impío y nocivo para los puros.

23. Tampoco son malos por naturaleza los ángeles. Porque si son malos por naturaleza, ni proceden del Bien, ni están en los seres, ni pueden haber cambiado si realmente hubieran sido siempre malos. Además, ¿son malos para ellos mismos o para otros? Porque si son malos consigo mismos, también se dañan a sí mismos, y si lo son con otros, ¿cómo o en qué les dañan en su esencia, su poder, su obrar? Si fuera en su esencia, no puede ser, en primer lugar, en contra de la naturaleza, pues eso no es posible en las cosas que son incorruptibles por naturaleza, sino en las que pueden corromperse. Es más, esto no es un mal ni en todo ni siempre.

Por tanto no se puede corromper ninguno de los seres en cuanto a su esencia y naturaleza, sino porque, efectivamente, hay un defecto en la constitución natural y por ese motivo no pueden mantenerse el equilibrio y armonía del conjunto. Pero se trata de una destrucción que no es total, porque si fuera total destruiría tanto al proceso de descomposición como al ser que la sustenta y esa tal destrucción se destruiría incluso a sí misma. Por consiguiente esto no es un mal, sino un bien defectuoso. Como, en efecto, no podrá darse en los seres lo que carece totalmente de Bien, por la misma razón tampoco hay corrupción en la potencia y en el acto.

Además, ¿cómo pueden ser malos los demonios que deben su existencia a Dios? El Bien produce y sustenta cosas buenas. Sin embargo se dice que son malos, podría objetar alguien, pero no es por el hecho de ser, pues proceden del Bien y han recibido una esencia buena, sino porque, como dicen las Escrituras, no han sido capaces de conservar su condición

privilegiada y perdieron su propia mansión (Jds 1,6). Entonces, dime, ¿por qué decimos que los demonios hacen mal si no es porque no pudieron conservar la posesión y eficacia de los bienes divinos? De otra manera, si los demonios son malos por naturaleza, serán malos siempre. Mas es verdad que el mal es inestable, luego si los demonios permanecen siempre igual no son malos, pues el permanecer siempre lo mismo es algo propio del bien. Pero si no son siempre malos, entonces no lo son por naturaleza, sino porque les faltan algunos bienes angélicos.

Tampoco están totalmente privados de Bien. Por el hecho de existir, vivir, tener inteligencia, en una palabra porque aún conservan cierto apetito. Pero se dice que son malos porque son débiles respecto a su actividad natural. El mal es en ellos, efectivamente, una perversión, un abandono de las cosas que les son propias, una privación, una imperfección, una impotencia, un debilitamiento, una ausencia y falta de la fuerza que les conservaría perfectos. Añadimos, ¿qué es lo malo en los demonios? Su voluntad irracional, su concupiscencia insensata, su alocada imaginación. Pero esto, a pesar de que los demonios lo tienen, no lo tienen del todo ni todos, ni esto es un mal en sí mismo. Tampoco esto es causa de destrucción y un mal para los animales que lo tienen, sino la falta de ello. El poseer esto contribuye a su vida y hace que exista la naturaleza de los animales que tiene estas cosas.

Por consiguiente, la clase de los demonios no es mala en lo que es por naturaleza, sino en lo que les falta en ella. Tampoco han sido privados de todo el Bien que se les concedió, han sido ellos mismos quienes se han apartado del Bien completo que se les dio. Tampoco decimos que en algún momento hayan sido cambiadas las dotes angélicas que recibieron, sino que las conservan íntegras y muy visibles, a pesar de que ellos, por haber cegado su propia capacidad de ver el Bien, no las puedan ver.

Por tanto, porque existen y porque proceden del Bien son buenos y desean el Bien-Hermosura al desear el ser, vivir,

pensar de los seres. Se dice que son malos en la medida que carecen de los bienes que les son propios, bien por haberlos perdido, bien porque les han abandonado. Y también son malos en la medida que no son, y al desear el no-ser desean el mal.

24. ¿Quizá podría decir alguien que las almas son malas? El hecho de convivir con males cuidándolos y conservándolos, eso no es un mal sino un bien, y procede del Bien que incluso al mal le hace bien.

Pero si decimos que las almas pueden hacerse malas, ¿por qué se hacen malas si no es porque les faltan sus buenas facultades y actos y por propia debilidad se desvían y fracasan? Pues también decimos que el cielo que nos rodea se oscurece por faltar y no haber luz, sin embargo la luz es siempre luz que ilumina hasta las tinieblas.

Por tanto el mal, en cuanto mal, no está ni en los demonios ni en nosotros, sino que es una falta y carencia de los bienes que nos son propios.

25. Y tampoco en los seres irracionales existe el mal si quitamos el furor, apetito, y las otras cosas que consideramos malas, pero que no son absolutamente malas en sí por naturaleza. Un león, por ejemplo, al quitarle su fiereza y soberbia ni siquiera será león, y un perro que es bueno con todos no será perro, pues lo propio del perro es vigilar y dejar acercarse a los suyos y ahuyentar a los extraños. Por consiguiente el que la naturaleza no se corrompa no es malo. El que pueda corromperse es debido a la debilidad o falta de cualidades, facultades y fuerzas físicas. Y si todo cuanto nace consigue con el tiempo su perfección, entonces lo imperfecto no es de ninguna manera algo contra toda naturaleza.

26. Tampoco está el mal en toda la naturaleza. Si, efectivamente, todas las leyes naturales [14] se fundan en la naturaleza en general, nada hay que la contraríe. Por un lado, hablando de lo particular, algo podrá estar en conformidad con la naturaleza y algo podrá no estar. Por otro lado, otra cosa po-

[14] Leyes naturales «φυσικοι λογοι», en sentido de gérmenes naturales.

drá ir contra la naturaleza y eso mismo en algo conforme a la naturaleza y en algo en contra. Lo que va contra la naturaleza es un mal de la naturaleza, es privación de las cosas suyas propias. Por consiguiente, no existe una naturaleza mala sino que lo malo que tiene la naturaleza es el no poder conseguir la perfección de las cosas de la propia naturaleza.

27. El mal tampoco está en los cuerpos. Efectivamente, la deformidad y la enfermedad son un defecto de forma y carencia del debido orden. Esto no es malo del todo, sino menos hermosura. Pero si faltaran por completo la hermosura, forma y orden debido, también desaparecería el cuerpo mismo.

El cuerpo ni siquiera es causa de mal para el alma. Prueba de ello es el hecho de que es posible que incluso sin cuerpo, cohabite en ella el mal, como sucede en los demonios. El mal, por tanto, ya en las inteligencias, ya en las almas o en los cuerpos, es eso: una debilidad y falta en la constitución, buena por naturaleza.

28. Tampoco es verdad el famoso dicho: el mal está en la materia por el hecho de ser materia. Porque, ciertamente, también ella participa del orden, belleza, forma. Si la materia no tuviera de estas cosas estaría de por sí privada de toda cualidad y forma propias, y ¿cómo puede producir algo la materia que ni siquiera es capaz por sí misma de recibir? En otros términos, ¿cómo es mala la naturaleza? Si, en efecto, no existe en absoluto, no es ni buena ni mala, pero si, en cierto modo, existe y los seres todos proceden del Bien, también ella deberá proceder del Bien y entonces o el Bien es causa de mal, o el mal por el hecho de proceder del Bien es un ser bueno, o el mal es causa del Bien, o incluso el Bien por el hecho de proceder del mal es malo, o por el contrario hay dos principios y también ellos proceden de algún otro único principio.

Pero si se dice que la materia fue necesaria para la formación de todo el universo, ¿cómo es mala la naturaleza? Una cosa, es cierto, es el mal y otra lo necesario. Y ¿cómo el bueno puede producir algo del mal? O ¿cómo es malo lo que tiene necesidad de Bien, cuando el mal huye de la naturaleza del

Bien? Y ¿cómo engendra y nutre a la naturaleza la materia si es mala? Porque el mal, en cuanto mal, no puede producir, nutrir, en una palabra, hacer o conservar nada. Y si se dijera que la materia no obra el mal en las almas, sino que las induce a él, ¿cómo puede ser verdad esto, cuando muchas de ellas ponen su mirada en el Bien? Y, ciertamente, ¿cómo hubiera podido suceder que la materia indujera a las almas irresistiblemente al mal?

Por consiguiente el mal que hay en las almas no procede de la naturaleza, sino de cierto movimiento desordenado y erróneo. Y si dicen que también esto está adherido totalmente a la naturaleza, pues se necesita una naturaleza inestable para aquello que no puede subsistir por sí mismo, ¿cómo es necesario el mal, o cómo lo necesario es un mal?

29. Tampoco podemos decir esto: la privación por su propia fuerza se opone al Bien. Pues la total privación es absolutamente impotente, en cambio la parcial en cuanto que es privación no mantiene su fuerza, sino en cuanto que no es privación total. Cuando se da una privación parcial del Bien, todavía no hay un mal, en cambio cuando es total desaparece también la naturaleza del mal.

30. Resumiendo: El Bien procede de una única e íntegra causa, en cambio el mal de muchas y parciales carencias. Dios conoce el mal en cuanto es bien y los poderes que causan los males en Él son causa de bien. Pero si el mal es eterno, creador, poderoso, y existe y actúa, ¿de dónde le vienen a él todas estas cosas? ¿Acaso del Bien, o le vienen al Bien del mal o a ambos de otra causa?

Todo lo que es conforme a la naturaleza tiene su origen en una causa determinada. Si el mal no tiene causa y es indeterminado no es conforme a la naturaleza, pues no puede darse en la naturaleza algo contra la naturaleza, como tampoco tiene justificación la falta de arte en el arte. ¿Acaso el alma es causa de los males, al igual que el fuego lo es de calentar, y llena de maldad a todo lo que se le acerque? O ¿realmente la naturaleza del alma es buena, y unas veces actúa como tal y

otras veces no así? Y si incluso su ser es malo por naturaleza, ¿de dónde le viene el ser? ¿Acaso del Bien, causa creadora de todas las cosas? Y si viene del Bien, ¿cómo puede ser mala por naturaleza, cuando todas las cosas que produce el Bien son buenas? Si, por el contrario, el mal está en sus potencias, tampoco esto es seguro. Y si no, ¿de dónde procederían las virtudes si no participan también ellas del Bien? Resulta, por tanto, que el mal es una debilidad y una privación del Bien.

31. La causa de los bienes es una sola. Si el mal es lo contrario del Bien, las causas del mal deben ser muchas. Es verdad que no son ni la razón ni la fuerza las causas de los males, sino la impotencia y debilidad y la mezcla desproporcionada de cosas diferentes. Tampoco los males son inmutables y están continuamente igual, sino que son innumerables, indeterminados, cambiantes en otros y de infinitas maneras.

El principio y el fin de todas las cosas, incluidos los males, será el Bien. Todo, efectivamente, procede del Bien, todo cuanto es bueno y lo contrario, y nosotros lo hacemos también eso buscando el Bien, pues nadie hace lo que hace buscando el mal. Por tanto, el mal tampoco tiene sustancia sino un simulacro de sustancia por existir no por causa de él mismo, sino por causa del Bien.

32. Al mal se le debe poner el ser en cuanto accidente, y que existe debido a otra cosa y no tiene principio propio. Así, el hecho de que parezca estar correcto lo que sucede, porque sucede por causa del Bien, en realidad no está correcto, por lo cual consideramos bueno a lo que no lo es. Queda ya demostrado que una cosa es lo deseable y otra diferente lo que sucede.

Efectivamente, el mal es algo que se aparta del camino, la meta, la naturaleza, la causa, el principio, el fin, el límite, la voluntad, la sustancia. Por tanto el mal es privación, deficiencia, debilidad, incongruencia, error, irreflexión, fealdad, muerte, insensatez, irracionalidad, imperfección, inestabilidad, falto de causa, indeterminado, estéril, inerte, débil, de-

sordenado, diferente, ilimitado, tenebroso, carente de sustancia, y lo que de ninguna manera y nunca es ser.

En una palabra, ¿cómo puede el mal hacer algo al estar mezclado con el Bien, si lo que está totalmente exento de bien ni es nada ni puede nada? Pues, efectivamente, si el Bien es ser y poder y querer y actuar, ¿cómo podrá hacer algo lo que es contrario al Bien, lo que carece de ser, querer, poder y actuar? La razón está en que no todas las cosas malas están en todo, ni las mismas lo son totalmente y bajo el mismo aspecto. El mal en los demonios es haberse apartado de la buena inteligencia, en el alma actuar contra razón, en el cuerpo actuar contra la naturaleza.

33. En una palabra, ¿cómo hay males si existe la providencia [15]? El mal, en cuanto mal, ni es ser ni está en los seres. Además ninguno de los seres escapa a la providencia, ni existe ser malo que no esté mezclado con algún bien. Pues si no existe ser alguno que no tenga algo de bien, y el mal es carencia de Bien, y ningún ser carece totalmente de Bien, la Providencia divina cuida de todos los seres y a ninguno de ellos le falta. Incluso de quienes son malos se ha servido misericordiosamente la divina Providencia para provecho de ellos o de otros, o particular o común, y cuida convenientemente de cada uno de los seres.

Por eso no podemos aceptar el razonamiento ligero del vulgo que dice que es necesario que la Providencia, incluso contra nuestra voluntad, nos lleve a la virtud, pues es impropio de la Providencia ocasionar daño a la naturaleza [16]. Por tanto al ser Providencia que conserva la naturaleza de cada ser, cuida de quienes son libres como libres, y de todos y cada uno en particular de acuerdo con todos y cada uno en la medida que la naturaleza de los que reciben esa providencia puede recibir las bondades de su providencia universal y multiforme, que Ella concede a cada uno según su capacidad.

[15] Cuestión fundamental que plantea el c. IV: lo trata PROCLO en su comentario *In Parm.* 1056,10-16 y BOECIO en *De Consolatione* I 4,30; IV 1,3.

[16] SANTO TOMÁS dirá más tarde: «Gratia non destruit sed perficit naturam»: *Sum. Th.* I q.1 a.8 ad 2.

34. Por tanto el mal no es ser ni está en los seres. En ninguna parte, en efecto, está el mal en cuanto mal. El que se dé el mal no se debe a un poder, sino a una debilidad. Y los demonios, en cuanto que son, proceden del Bien y son un bien. Pero lo malo que hay en ellos es debido a que les faltan bienes propios y, por estar debilitada la perfección que como ángeles les es propia, han cambiado su identidad y condición. También ellos desean el Bien, por cuanto desean ser, vivir y entender. Si no desean el Bien, desean el no ser, y eso no es deseo, sino un error respecto al deseo verdadero.

35. Las Escrituras, es cierto, llaman errados en el conocimiento a quienes son débiles en la conciencia o práctica del Bien y a quienes conociendo «la Voluntad [de Dios]» (Mt 6,10; 7,21; 26,42) en cambio no la practican (Lc 12,47; Rom 1,18ss; 14,23), a quienes habiendo escuchado (Mc 4,16), en cambio son débiles para creer o practicar el Bien. Algunos no quieren «dedicarse a hacer el Bien», ya por estar en error, ya por falta de voluntad (Sal 36,4). En suma, como hemos dicho muchas veces, el mal es debilidad, impotencia, falta, bien sea del conocimiento, bien sea debido a ignorancia, falta de fe, o de deseo de practicar el Bien.

Pero podría alguno decir que la debilidad no debe ser castigada, sino, lo contrario, debe ser perdonada, lo cual estaría bien razonado si no se tuvieran las fuerzas necesarias, pero como el Bien que da el poder, así dicen las Escrituras (Mt 6,8; 7,7ss; Sant 1,5), da absolutamente a todos todo lo necesario, no se puede aprobar el que uno haga mal uso de los bienes propios que ha recibido del Bien, ni su perversión, abandono o negligencia.

Esto ya lo dijimos suficientemente, como pudimos, en el tratado *Sobre el justo y el juicio de Dios,* en ese piadoso tratado la verdad de las Escrituras reprochaba como razonamientos insensatos a los que son falsos y que atribuyen a Dios la injusticia y la mentira.

Sea suficiente por ahora lo que en la medida de nuestras posibilidades hemos celebrado al Bien, como verdaderamen-

te amable, ya que es principio y fin de todas las cosas, que abarca a los seres, que da forma a la nada, que es causa de todos los bienes, que no es causa de los males, que es Providencia y Bondad perfecta y que supera a los seres, tanto los que son como los que no existen, que hace el Bien a los males y la falta de Bien, que es deseado, anhelado y amado por todos, y todo lo demás que hemos expuesto anteriormente, según pienso, razonando correctamente.

CAPÍTULO V

Del ser y los arquetipos

1. Y ahora debemos proseguir con el nombre SER [1], que realmente es el nombre de Dios como verdaderamente existente. Recordemos solamente esto: que no es nuestro propósito explicar aquí el Ser Supraesencial, en cuanto Supraesencial, pues es inefable, imposible de conocer, totalmente inexplicable y es superior a toda unidad, sino que pretendo celebrar la procesión de Dios, como Principio de todo ser, hacia los seres todos.

El nombre divino «Bien», en efecto, revela las procesiones todas de la Causa Universal, que se extiende hasta el ser y el no ser y trasciende al ser y al no ser. El nombre «Ser» se extiende a todos los seres y trasciende a todos. Y el nombre «Vida» se extiende a todos los vivientes y los trasciende a todos. El nombre «Sabiduría» se extiende a todos los seres inteligentes y racionales y que sienten y los trasciende a todos ellos [2].

[1] El «Ser» como nombre de Dios viene de la metafísica. Cierto. Pero religiosamente sabemos que es debido ante todo al pasaje bíblico de Éx 3,14 y Ap 1,4.8; cf. DN I, 6; II, 1.

[2] Cuatro nombres: Bien, Ser, Vida, Sabiduría. Cuatro capítulos: IV, V, VI y VII. Son la columna vertebral de este libro de *Los Nombres.* La relación de éstos con el sistema neoplatónico puede verse estudiada por E. CORSINI, *Il trattato «De Divinis Nominibus» dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenidi* (Giappichelli, Turín 1962) 156ss.

2. Intento, efectivamente, tratar aquí dignamente estos nombres divinos que manifiestan su Providencia. No pretendo explicar y aclarar totalmente la Bondad supraesencial en sí, ni el Ser, la Vida, la Sabiduría de la Deidad supraesencial en sí, que trasciende toda bondad, deidad, ser, vida y sabiduría, y que tiene su asiento en lo escondido, como dicen las Escrituras (Sal 18,11; 81,7); pretendo celebrar la misericordiosa Providencia que se nos ha revelado, la Bondad eminente y Causa de todos los bienes, Ser, Vida, Sabiduría, al que es Causa del ser, de la vida, de la sabiduría en los seres que participan de esencia, vida, inteligencia, razón, sentido.

Mas no pretendo decir aquí que una cosa es el Bien, otra el Ser, otra la Vida o la Sabiduría, ni que hay múltiples causas y diferentes divinidades superiores o inferiores unas a otras respecto a su capacidad eficiente, sino que las procesiones todas de la Bondad, y todos los nombres de Dios con que nosotros le honramos, se refieren a un único Dios; un nombre expresa la Providencia universal del Dios Único, otros nombres se refieren a cosas más generales o particulares de Él.

3. No obstante alguno podría decir: la vida está por encima de cualquier ser y la sabiduría supera a la vida que está tan extendida, los vivientes superan a los seres, los seres sensitivos a los vivientes, a los sensitivos los racionales y a los racionales los espirituales, que están junto a Dios y están más en relación con Él. Ciertamente conviene que los que participan de mayores dones de Dios sean mejores y aventajen a los otros.

Este razonamiento estaría bien si se supone que los seres inteligentes no tienen ser ni vida. Pero si, efectivamente, hay inteligencias divinas que aventajan a los demás seres y además tienen una vida superior a la de los demás vivientes, y entienden y conocen más que se conoce con los sentidos y la razón, y desean y participan del Bien-Hermosura más que todos los otros seres, al participar de una forma extraordinaria del Bien están más cerca de Él y reciben más y mayores dones, igualmente los racionales aventajan a los sensitivos por

tener un entendimiento superior y éstos son superiores a otros por tener sensación, y otros por tener vida. Pienso que es verdad esto, que los seres que participan más de Dios, Único y de infinita Bondad, están más próximos a Él y más divinizados que los demás seres.

4. Puesto que ya hemos hablado de esto, pasemos ya a considerar el Bien como el verdadero Ser y el hacedor de todos los seres. El que es supraesencial a todo ser por su poder es la causa sustancial y el autor del ser, la existencia, sustancia, esencia, naturaleza, principio y medida de los siglos (Heb 1,2), realidad de los tiempos y eternidad de los seres, tiempo de los sucesos, ser para todo tipo de seres, origen para todo tipo de hechos.

Del Ser provienen la eternidad, la esencia, el ser, el tiempo, el comienzo, lo que sucede, lo que hay en los seres, lo que de cualquier forma existe o subsiste. Y, en efecto, Dios no es un Ser cualquiera, sino que comprende y posee de antemano en Sí mismo todo el Ser de manera simple e indefinible. Por eso se le llama también «Rey de los siglos» (1 Tim 1,17) ya que en Él y en torno a Él no sólo existe todo ser, sino que subsiste; ni era, ni será, ni tuvo comienzo, ni nace, ni comenzará, más bien ni es. Pero Él es el ser de los seres, no solamente de los que existen, sino incluso el ser de los seres que proceden del ser eternamente, pues Él es eternidad de eternidades, «el que existe antes de los siglos» (Sal 55,19).

5. Aunque, en efecto, sea repetir, decimos que todos los seres y todas las generaciones reciben la existencia del Ser que es anterior a todos. Ciertamente toda eternidad y tiempo proceden de Él y también Él es el primer principio y la causa de toda eternidad, tiempo y de todo cualquier otro ser. Todo participa de Él y no abandona a ninguno de los seres, «Él es antes que todo y todo subsiste en Él» (Col 1,17). En una palabra, todo cuanto de cualquier manera existe, existe, es concebido y tiene vida en el Ser que existe antes; el mismo Ser se presupone antes que los otros seres que participan de Él, y el ser Ser de por sí es anterior a ser la Vida en sí y la Sabiduría en

sí y la Semejanza divina en sí y todo lo demás, que al participar los seres deben primero participar del Ser; es más, incluso todo cuanto participan los seres lo participan del Ser en cuanto tal y no existe ningún ser del cual no sea el Ser mismo esencia y vida.

Con razón, pues, es celebrado Dios, causa primera de todas las cosas, antes que por ninguno de sus otros atributos como «el que Es». Quiero decir, efectivamente, que Él tuvo antes el Ser antes y el Ser en grado eminente, y es el que tiene en forma eminente todo el Ser, que es el Ser en sí, y preexistió y por el mismo hecho de existir dio subsistencia a todo lo que de cualquier forma existe. Y, ciertamente, todos los principios de todos los seres, por participar del ser existen y son principios, primero existen y luego son principios.

Y si se quiere llamar principio de los vivientes porque son vivientes a la Vida en sí, y de las cosas semejantes por ser semejantes a la Similitud en sí, y de las cosas unidas por estar unidas a la Unión en sí, a las ordenadas por estar ordenadas al Orden en sí, y de las otras cosas a cuanto participa de esto o de lo otro o de ambas cosas o de muchas cosas lo atribuyes a esta causa o a otra o a muchas cosas, encontrarás que las participaciones en sí participan en primer lugar ellas mismas del Ser, y que debido al Ser primeramente existen, y posteriormente son principios de una u otra cosa, y por participar del ser existen y participan. Y si éstas existen por participar del ser, con mucha más razón, pienso yo, las que participan de ellas.

6. Celebramos, pues, la Bondad supraesencial en sí que se manifiesta en primer lugar por la más excelsa y primera de sus participaciones, con su primer atributo el Ser en sí. Gracias a Ella y en Ella existen el Ser de por sí y los principios de los seres, los seres todos y todo cuanto de alguna manera haya de ser, y esto sin límite, tanto en conjunto como singularmente.

En la Unidad, en efecto, está contenido uniformemente todo número, la Unidad contiene a todo número en sí misma

de una sola manera y todo número está unido en la Unidad, de manera que cuanto más se aleja de Ella más se dispersa y multiplica.

El círculo tiene todas las líneas unidas en el centro, están juntas formando una unidad, y el punto tiene en sí mismo todas las líneas rectas uniformemente unidas entre sí y con el único principio del cual proceden, y se encuentran en el mismo centro perfectamente unidas; si se alejan de él un poco, también se separan ellas un poco, si se alejan más, más se separan. En una palabra, cuanto más cerca están del centro, más unidas están a él y entre sí, y cuanto más alejadas de él, también se separan más entre ellas.

7. Y también en toda la naturaleza del universo todo orden particular está agrupado en una unidad sin confundirse, también en el alma están íntimamente unidas las facultades que proveen a cada una de las partes de todo el cuerpo. Por eso no hay nada raro en el hecho de que, partiendo de obscuras imágenes, nos elevemos a la causa de todo y con ojos que ven lo supramundano contemplemos todo, incluso lo que es contrario entre sí, unido homogénea y uniformemente en la Causa de todo, pues Él es el principio de todos los seres del cual proceden el ser mismo y todos los otros seres, los que sean, todo principio, todo fin, toda vida, toda inmortalidad, toda sabiduría, todo orden, toda armonía, todo poder, toda protección, todo fundamento, toda distribución, toda inteligencia, toda razón, toda sensación, toda capacidad, toda estabilidad, todo movimiento, toda unión, toda mezcla, toda amistad, toda conveniencia, toda distinción, todo límite, y todo lo demás que por el mero hecho de ser es característico de todos los seres.

8. También el ser de los deiformes ángeles, seres inteligibles e inteligentes, procede de esa misma Causa Universal, y el de las almas, y la naturaleza del universo mundo y cuanto puede decirse que existe, de la forma que sea, ya en otras cosas, ya en la imaginación. También proceden de esa Causa, ciertamente, aquellos santísimos y nobilísimos poderes, que

verdaderamente existen y que tienen su aposento, por así decirlo, en la antesala de la Trinidad supraesencial [3]; por Ella y en Ella tienen el ser y el ser deiformes, y a continuación de ellos están los que tienen un grado inferior de ser, y los que lo tienen en grado ínfimo, ocupan el último lugar respecto a los ángeles; sin embargo respecto a nosotros están en un grado por encima del mundo.

También las almas y todos los otros seres, por idéntica razón, tienen no sólo el ser, sino el estar bien, y existen y están bien por tener el ser y el estar bien del que es la Causa Primera; en Él están como seres y estando bien proceden de Él, en Él tienen protección, hacia Él tienden. Otorga además el ser más noble a los seres superiores, aquellos que las Escrituras llaman también eternos (Sal 24,7-9; 2 Cor 4,18; cf. DN X, 2-3). Pero el Ser en sí nunca jamás está ausente de ningún ser.

Y el Ser en sí procede del que es Ser antes y el Ser procede de Él y no Él del ser, y en Él está el Ser y no Él en el Ser, el Ser le tiene a Él y Él no contiene al Ser, Él es la eternidad, el principio, y la medida del Ser por existir antes que la esencia, que el ser, que la existencia y que la eternidad, y es principio creador, el medio y el fin de todas las cosas.

Por eso las Escrituras, teniendo en cuenta todos los seres, aplican al Ser que es verdaderamente anterior todas las ideas que tenemos de todos ellos. Y con razón le honra como el que Era, el que Es, el que Será, y le atribuye lo que fue hecho, lo que se hace y lo que se hará (Ap 1,8). Quienes usan de todas estas ideas para referirse a Dios de la forma que consideran más propia de Él, pretenden con ello mostrar que Él sobrepasa supraesencialmente toda idea que podamos formarnos de Él y que es la Causa de todos los seres, de la forma que sean. Pues no existe de esta forma, de esta otra no, en esta parte sí, en otra no, sino que es Todo, porque es la causa de todo, y contiene y tiene anteriormente en Sí mismo todo principio, todo final de todos los seres, y es Superior a todo por trascender supraesencialmente todo. Por ese motivo se le puede pre-

[3] Expresión de Proclo. Cf. CH VII, 2.

dicar justamente cualquier atributo y a la vez no es nada de todo eso. Se le puede atribuir toda figura, toda forma, lo sin forma, sin hermosura, el principio, medio, fin, que incomprensible y trascendentemente retiene en Sí mismo anticipadamente a todos los seres y que con pura luz hace brillar el ser en todo en virtud de ser su Causa única y unificadora.

Pues si, efectivamente, a las esencias y cualidades de las cosas sensibles, aunque sean muchas y de variadas formas, sin embargo el sol que es uno y que ilumina de una única forma, las renueva, las alimenta, las conserva, las perfecciona, las hace distintas, las une, las da calor, las hace ser fecundas, las hace crecer, las transforma completamente, las enraíza y hace nacer, las endereza, y desarrolla, a todas y a cada una les hace participar, de forma apropiada a cada cual, del mismo y único sol, y siendo un solo sol tiene antes en sí mismo de forma homogénea las causas de los muchos que participan de él, pues con mayor razón, ciertamente, se debe admitir respecto a la propia causa del sol y a la de todos los seres.

Existen antes arquetipos de todos los seres en una Unión supraesencial, por consiguiente también produce las esencias como producto de Esencia. Por cierto, decimos que son arquetipos las razones esenciales de las cosas que preexisten en Dios simplemente, y a las que la teología denomina «Predeterminaciones», voluntades divinas y buenas, definidoras y creadoras de las cosas, que sirvieron a la Supraesencia para predeterminar y producir todos los seres.

9. Pero cuando el filósofo Clemente [4] considera por qué se llama arquetipos a las causas primeras de los seres, no prosigue su razonamiento por los nombres principales, perfectos y simples. Aun estando de acuerdo en que esto está bien dicho, debemos recordar lo que dice la Escritura: «No te he mostrado estas cosas para que camines tras ellas» (Éx 25,40;

[4] Aquí el Pseudo Dionisio casi traiciona su anonimato. Porque «Clemente, el filósofo», existió del 150 al 215, mientras que Dionisio, el del areópago, fue contemporáneo de San Pablo. Es decir, vivió un siglo antes por lo menos. Pudo guardar su secreto con el equívoco del papa Clemente (hacia el año 100) o el Clemente que cita San Pablo en Flp 4,3.

Os 13,4), sino para que por medio del conocimiento analógico de ellas, en la medida que seamos capaces, nos elevemos a la Causa de todas las cosas. Todos los seres, efectivamente, deben encontrarse en Ella en una unión trascendente, pues a partir del Ser comenzando por una procesión de su Bondad productora de esencias, y llegando a todas las cosas y llenándolas por sí misma de ser y gozándose con todos los seres, todo lo contiene previamente en sí misma en su abundante simplicidad sin duplicidad alguna, todo lo contiene en sí misma de idéntica manera en su simplicísima infinitud, y todas las cosas la participan de una sola forma, al igual que un sonido que siendo uno solo y el mismo le perciben muchos oídos como único.

10. Aquel que preexiste es, efectivamente, el principio y fin de todos los seres (Ap 21,6), principio porque es su causa, y fin porque fueron hechos por razón de Él; es meta de todos los seres y es la eternidad de toda eternidad y fin, y esto de forma trascendente aunque parecen cosas contradictorias. En el Uno, como muchas veces he dicho, están previamente todos los seres y está presente en todos y en todas partes como Uno y Él mismo y como el mismo Todo va hacia todos y permanece en Sí mismo, es quietud y movimiento, ni es quietud ni movimiento, no tiene principio ni medio ni fin, no está en ninguno de los seres ni es alguno de los seres. En una palabra, no le atañe ninguna de las cosas que son eternas, ni de las que son temporales, sino que trasciende el tiempo y la eternidad y todo lo que existe en el tiempo y lo que es eterno porque es la Eternidad en sí, por Él y de Él existen las cosas, la medida de las cosas y las cosas medidas.

Pero de esto hablaremos más oportunamente en otro lugar (cf. DN X, 2-3).

Capítulo VI

De la Vida [1]

1. Pero ahora proclamemos la Vida Eterna; de Ella procede la Vida en sí y toda vida y Ella es la que distribuye el vivir a todos los seres que de alguna manera participan de la vida, según lo que conviene a cada uno.

Los inmortales ángeles, ciertamente, a Ella le deben su vida y su inmortalidad y el que su perpetuo movimiento no cese; debido a Ella y por Ella existen y subsisten, por Ella se dice que viven siempre y son inmortales y a su vez no son inmortales, porque no tienen la inmortalidad ni la eternidad por ellos mismos, sino por la Causa creadora que produce y conserva toda vida. Y lo mismo que dijimos del Ser, que es la eternidad del Ser en sí, así ahora decimos de nuevo aquí también, que la Vida divina es la que da vida y subsistencia a la Vida en sí, y toda vida y movimiento vivificador proviene de la Vida que sobrepasa toda vida y todo principio de toda vida. También las almas deben a Ella la inmortalidad, y todos los animales y todas las plantas, hasta lo menos dotado de vida, deben a Ella el tener vida. Si ésta se destruye, como dice la Escritura (Sal 104,29), desaparece toda vida, y lo que por una débil participación de Ella ha desfallecido, volviendo de nuevo a Ella recobra de nuevo vida.

2. En primer lugar el Ser Vida se entrega a la Vida en sí, y a toda vida y a la de cada cosa como conviene a cada una, lo cual hace que existan. A las vidas celestiales también les concede la inmortalidad, inmaterial, deiforme e inmutable y el movimiento perpetuo libre de todo error y desviación y debido a su sobreabundante Bondad llega incluso hasta la vida de los demonios, pues efectivamente esa vida no recibe el ser de otra causa, sino que de Ésta recibe tanto el ser vida como la vida de demonio, y también a los hombres al ser compuestos

[1] «Vida», palabra frecuente en el Nuevo Testamento: Jn 1,4; 5,26; 11,25; 14,6; cf. DN I, 6; II, 1.

les concede una vida parecida, en cuanto es posible, a la de los ángeles.

Por el extremado amor a los hombres, nos atrae de nuevo hacia Ella, pues estábamos alejados y nos anima y, ciertamente lo más maravilloso, nos tiene prometido que nos repondrá íntegramente, quiero decir alma y cuerpo unidos (cf. EH VII, I.1-2), una vida perfecta e inmortal. Esto, no cabe duda, parecía a los antiguos algo contrario a la naturaleza, pero a mí, a ti y a la verdad nos parece maravilloso y sobrenatural. Pero quiero decir que esto es superior a la naturaleza que vemos nosotros, no superior a la omnipotencia de la Vida divina. Pues para ésta, por ser por naturaleza vida de todas las vidas y especialmente de las más divinas, no hay vida alguna que sea contraria a la naturaleza o sobrenatural.

De manera que deben considerarse fuera del entorno divino y de tu santa alma los razonamientos contradictorios que sobre esto dice el extravagante Simón (Hch 8,9). Pues pienso que él ignoraba, aunque se consideraba sabio en esto, que quien discurre correctamente no debe usar de la razón, evidente auxiliar de los sentidos, en contra de la causa invisible de todas las cosas. Esto es lo que tenemos que decirle al hablar en contra de la naturaleza, que efectivamente nada hay contrario a ella.

3. Todos los animales y plantas reciben de Ella la vida y calor. Gracias a Ella, que es Vida sobre toda vida, viven y reciben vida, digamos, espiritual, racional, sensitiva, sustento, crecimiento, cualquier clase de vida, o principio de vida, o esencia de vida, y en Ella preexisten como Causa única.

Efectivamente, la Vida, que es Vida Suprema y Principio de vida, es a su vez causa de toda vida y produce vida, lleva a cumplimiento y hace distinta toda vida. Toda vida debe celebrarla como Múltiple por la gran fecundidad de todas las vidas, y debe contemplarla y celebrarla toda vida pues no carece de nada, sino más bien está llena de Vida sobreabundante, es la Vida en sí, por eso podríamos celebrarla como Dadora de vida, Superior a toda vida y Vida Suprema o de cualquier

otra forma que humanamente pudiéramos celebrar la Vida Inefable.

CAPÍTULO VII

De la Sabiduría, Inteligencia, Razón, Verdad y Fe [1]

1. Celebremos pues ahora, si te parece, la Vida buena y Eterna, como Sabia y como Sabiduría en Sí, y, mejor aún, como Fundamento de toda sabiduría, pues sobrepasa toda sabiduría e inteligencia. Pues, efectivamente, Dios no solamente está tan lleno de sabiduría que «no hay cuenta de su inteligencia» (Sal 147,5), sino que tiene un fundamento superior a toda razón y sabiduría.

Esto lo comprendió de manera maravillosa aquel hombre verdaderamente divino, sol común nuestro y de mi maestro, y dijo: «La locura de Dios es más sabia que los hombres» (1 Cor 1,25), no solamente porque todo pensamiento humano es un tanto erróneo comparado con el estable y firme de las inteligencias divinas y perfectas, sino porque también es habitual en los teólogos, cuando se refieren a Dios, hacerlo en sentido contrario por vía de negación. Así llaman las Escrituras «Invisible» a la Luz brillantísima (Col 1,15; 1 Tim 1,17; 6,16; Heb 11,27; cf. DN I, 2), y al que es digno de grandes alabanzas y de muchos nombres lo llaman «Inefable y Sin nombre» (Gén 32,29; Éx 3,13; Jue 13,17; Flp 2,9; cf. DN I, 6) y al que está presente en todo y que se puede encontrar en todo «Inaccesible e Insondable» (Rom 11,33).

Ahora decimos que precisamente en este sentido alaba el divino Apóstol «la locura de Dios» (1 Cor 1,25) [2], refiriendo a la Verdad Inefable y que es anterior a todo entendimiento

[1] Cinco nombres intitulan este capítulo, pero en realidad todos se funden con el primero: *Sabiduría* (Prov 8,22-31; 1 Cor 1,30). A veces usa el adjetivo *Sabio* (Job 9,4 y Rom 16,27). Una vez también *Logos* (Jn 1,1).

[2] CH II; DN I, 4-5; IV, 12.

lo que parece en ella absurdo y extraño. Pero si tomamos, como he dicho en otro lugar, lo que está por encima de nosotros a nuestro humano modo de entender y lo unimos a las sensaciones naturales, y comparamos las cosas divinas con las humanas, nos equivocamos al intentar medir la inteligencia divina e inefable por las apariencias. Conviene saber que nuestra inteligencia tiene por un lado poder para entender y por él comprende lo inteligible, y por otro lado posee la unión con las cosas que son superiores a la naturaleza de la inteligencia y por ella se une con las cosas que están alejadas de ella misma. Las cosas divinas las debemos entender, ciertamente, valiéndonos de esta unión, no humanamente, sino que debemos salir nosotros mismos totalmente de nosotros mismos y hacernos del todo para Dios, pues es mejor, ciertamente, ser de Dios que no de nosotros mismos. Así tendrán, efectivamente, quienes están con Dios los dones divinos.

Celebremos, pues, a esta Sabiduría suprema que carece de razón e inteligencia, loca, porque es la Causa de toda razón e inteligencia, de toda sabiduría y conocimiento; de Ella procede toda reflexión y de Ella parte toda ciencia y conocimiento, en Ella «están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2,3). Y como consecuencia de lo ya dicho la Causa sumamente y totalmente sabia es el fundamento sustancial de la Sabiduría en sí, de la sabiduría universal y particular.

2. Los poderes inteligibles e inteligentes de las mentes angélicas tienen sus ideas simples y santas gracias a la Sabiduría. No adquieren la ciencia divina en parte o por partes o por medio de sensaciones o extensos razonamientos, ni están sujetas al mismo tiempo a algo común a tales cosas, sino que purificadas de toda materia y pluralidad comprenden las cosas divinas que son inteligibles de forma intelectual, inmaterial, única. Y poseen ellas una potencia intelectual y una energía iluminada con una pureza sin mezcla e inmaculada y que penetra los pensamientos divinos, y por la carencia de partes y de materia y por la unidad deiforme se asemeja, en la

medida posible, a la divina y más que sabia Inteligencia y Razón (Dan 13,42).

También las almas deben a la Sabiduría divina la facultad de razonar y a base de extensos rodeos y giros consiguen llegar a la verdad de las cosas y están en grado inferior al de las simples inteligencias por su fragmentaria y múltiple variedad, pero cuando concentran esa variedad en una sola cosa se asemejan, en la medida que les es natural y posible a las almas, a las inteligencias angélicas. Y no cometeríamos error al decir que incluso las mismas sensaciones son un eco de la Sabiduría. Es más, incluso la inteligencia del demonio, en cuanto es inteligencia, procede de la Sabiduría, pero en la medida que desdeña dirigirse a donde debía, o porque no sabe o no quiere, debemos decir, más bien, que se aparta de la Sabiduría.

Pero se ha dicho que la Sabiduría divina es el principio, causa, fundamento, perfeccionamiento, guarda y término de la sabiduría misma, de toda sabiduría, de toda inteligencia, razón, de toda sensación, entonces ¿cómo es celebrado Dios mismo, superior a toda sabiduría, como Sabiduría, Inteligencia, Verbo y «el que conoce»? ¿Cómo, en efecto, podrá comprender algo de lo inteligible si no tiene potencias intelectivas o cómo podrá conocer lo sensible si está situado por encima de toda sensación? No obstante las Escrituras dicen que «Él sabe todas las cosas» (Jn 21,17) y que nada escapa al conocimiento divino. Pero ya lo he dicho muchas veces, las cosas divinas deben entenderse de la manera que conviene a Dios. Debemos, efectivamente, atribuir a Dios la falta de inteligencia y de sensación, no como una carencia sino como que lo trasciende, del mismo modo que atribuimos carencia de razón al que está por encima de la razón y la carencia de perfección al que está por encima de la perfección y es anterior a ella, y la oscuridad intangible e invisible a la Luz inaccesible, que excede sobremanera a la luz visible (1 Tim 6,16).

Por consiguiente la Inteligencia divina todo lo comprende con un conocimiento eminente, y conoce previamente en sí

misma todas las cosas por ser la Causa de todas ellas [3]. Conoció a los ángeles antes de que existieran y los creó. Y, por así decirlo, conoció a los ángeles y todo lo demás por dentro y desde el principio mismo y les dio el ser. Y creo que esto es lo que nos quiere transmitir la Escritura cuando dice: «El que conoce todo antes de su nacimiento...» (Dan 13,42). Efectivamente, la Inteligencia divina no conoce los seres a partir de ellos, sino partiendo de sí misma y en sí misma; por ser la Causa de todo tiene y contiene de antemano conocimiento y ciencia y esencia de todo, no aplicándolo a cada uno en particular, sino conociendo y conteniendo todo como Causa única que todo lo comprende, como sucede también con la luz, que como causa anticipa en ella misma la noción de la oscuridad, no conoce la tiniebla de otra parte sino a partir de la luz.

La Sabiduría divina, en efecto, conociéndose a sí misma conocerá todo, las cosas materiales inmaterialmente, las cosas divisibles indivisiblemente, las múltiples de forma unitaria, conoce y produce todo en el Uno mismo. Y si Dios, efectivamente, concede el ser a todos los seres como Causa Única, también los conocerá por esa Única Causa a todos pues existen por Él y en Él preexisten, y no obtendrá el conocimiento de ellos a partir de los seres, sino que Él mismo dirigirá a cada uno al conocimiento de sí mismo y a otros al de otros seres.

Luego Dios no tiene un conocimiento particular de sí mismo y otro que comprende conjuntamente todos los seres. Pues la Causa de todo conociéndose a sí misma ni mucho menos ignorará aquello que procede de Ella y de lo que es Causa. Así es como, ciertamente, conoce Dios a los seres, no por conocer a los seres, sino por el conocimiento de Sí mismo.

También las Escrituras (Mt 18,10) dicen que incluso los ángeles conocen las cosas terrenas no porque las conozcan por las sensaciones aunque sean sensibles, sino valiéndose de la fuerza y naturaleza propias de una inteligencia deiforme.

3. Y ante esto es preciso que nos preguntemos, ¿cómo podemos conocer a Dios, si no es ni inteligible, ni sensible ni

[3] Proclo, *In Plat. Theol.* 4,5.

absolutamente nada de los seres? Ciertamente no podemos afirmar como verdadero que conocemos a Dios por su Naturaleza, pues es imposible conocer esto, ya que supera toda razón e inteligencia, sino que partiendo del orden de todos los seres, puesto que ha sido preestablecido por Él y posee cierta imagen y semejanza de sus ejemplares divinos, nos elevamos por el camino y orden que nos es posible hasta Él que está por encima de todo, mediante la privación y abundancia de todo y mediante la Causa de todo. Por tanto a Dios se le puede conocer en todas las cosas y fuera de todas ellas.

También se le puede conocer a Dios mediante el conocimiento y la ignorancia. Y de Él existe pensamiento, razón, ciencia, tacto, sensación, opinión, imaginación, nombre, y todas las otras cosas, pero ni le entendemos, ni le encerramos en palabras ni le nombramos, no es ninguno de los seres ni puede ser conocido en ninguno de ellos. Y es «todo en todo» y nada en ninguna cosa, puede ser conocido por todos en todo y por ninguno en nada.

Es correcto, ciertamente, esto que decimos de Dios, y pues es la Causa de todas las cosas, todas ellas le celebran conforme a su condición. Por otra parte el más sublime conocimiento de Dios es el conseguido mediante «el no saber» por una unión que supera todo entendimiento [4], cuando el entendimiento, apartándose de todos los seres, y olvidándose luego incluso de sí mismo, se une a los rayos de extraordinario resplandor que provienen de lo alto, siendo iluminado allí por el inexplorable abismo de Sabiduría. Aunque esa Sabiduría puede ser conocida, como he dicho ya, en todas las cosas.

Pues, en efecto, Ella es, según dice la Escritura (Sal 104,24; Prov 8,30), la que ha hecho todas las cosas y las dispone siempre, es la Causa de la permanente armonía y orden de todas cosas, enlaza siempre el fin de las primeras con el comien-

[4] Expresión de la «teología negativa», que sirve de título a la mejor obra mística de la literatura inglesa del siglo XIV: *The Cloud of unknowing* (La nube del no-saber). Aparece asimismo al final de la *Teología Mística* V, y que resulta tan familiar a la obra de San Juan de la Cruz.

zo de cuanto sigue, armoniza la única concordia y armonía del universo.

4. Las Sagradas Escrituras celebran a Dios como «Lógos» (Verbo), y no sólo porque provee de razón, inteligencia y sabiduría, sino porque en Él preexisten las causas de todas las cosas de forma simple y penetra en todas, como dicen las Escrituras, hasta el fin de todas (Heb 4,12; Sab 7,24; 8,1), y antes que esto, ciertamente, porque el Verbo divino se esparce sobre toda simplicidad y está libre de todo por estar supraesencialmente por encima de todo. Este Verbo es la verdad simple y que realmente existe. Sobre ella, como conocimiento puro e infalible de todo, se fundamenta la fe divina, que es fundamento sólido de los creyentes, la que les confirma en la verdad y les deposita con inmutable identidad la verdad de los creyentes que tienen un conocimiento simple de la verdad.

Pues si el conocimiento es una unión de las cosas conocidas y de las que conocen, y la ignorancia es siempre causa de cambio y de la contradicción consigo mismo en el ignorante, nada podrá apartar al que confía en la verdad, como dice la Sagrada Escritura (Rom 8,39; 11,20), del verdadero fundamento de la fe, sobre el que tendrá la estabilidad de la identidad inamovible y que no puede cambiar.

El que está unido a la verdad sabe bien, efectivamente, que está bien. Aunque el vulgo piense de él que está loco, pues ignoran, como es natural, que él, gracias a la verdad de la verdadera fe, está fuera del error. Pero él sabe bien que no está loco (Hch 26,24) como dicen aquéllos, sino que debido a la posesión de la verdad simple y que permanece siempre lo mismo e inmutable, está libre del movimiento incierto y variable en torno a la diversidad de toda clase de error.

Por eso, ciertamente, nuestros primeros maestros de la Sabiduría divina murieron en defensa de la verdad, testimoniando en todo momento, no solamente con palabras sino con hechos, que es propio del conocimiento singular de la verdad de los Cristianos el ser el más simple y divino de to-

dos [5], o mejor dicho, solamente ese conocimiento de Dios es verdadero, único y simple.

CAPÍTULO VIII

Del Poder, Justicia, Salvación, Redención, y también de la Desigualdad

1. Y puesto que los autores sagrados celebran la Verdad divina y la Sabiduría trascendente como «Poder» y como «Justicia» y la llaman «Salvación» y «Redención» [1], pasemos a explicar también estos nombres, en la medida que nos sea posible. Pienso que nadie que esté instruido en las Sagradas Escrituras ignora que la Deidad trasciende y sobrepasa todo poder cualquiera que existe o imaginable.

La Sagrada Escritura, efectivamente, muchas veces le atribuye a la Divinidad el Dominio y establece una diferencia con los mismos poderes supracelestes. Entonces, ¿cómo celebran los autores sagrados como Poder al que está por encima de todo poder? O ¿cómo deberíamos aplicarle a Dios el nombre de Poder?

2. Pues bien, digamos que Dios es PODER porque de antemano tiene, y lo tiene de forma eminente, todo poder, y porque es causa de todo poder y con su poder inflexible e ilimitado crea todo y porque es causa del mismo ser del poder tanto total como particular y porque tiene poder infinito no solamente por ser origen de todo poder, sino por trascender todo poder, incluso el poder en sí, y por ser poder Supremo y crear infinitas veces otros infinitos poderes existentes, y porque nunca los infinitos e infinitamente producidos poderes han

[5] Única alusión a los mártires en el *Corpus Dionysiacum:* Rom 8,36. Cf. *Epist.* 10.

[1] Cuatro nombres tomados de la Sagrada Escritura: *Poder:* 2 Crón 20,6; Sal 24,8; 1 Cor 1,18; Ap 19,1. *Justicia:* 1 Cor 1,30. *Salvación:* Éx 15,2; Mt 1,21; Ap 19,1. *Redención:* 1 Cor 1,30.

logrado disminuir la suprainfinita eficacia de su poder de producir poderes.

Y debido a su poder que trasciende todo, inefable, incognoscible, inconcebible, o por su sobreabundancia de poder, comunica fuerza a la debilidad y conserva y mantiene incluso a sus últimas repercusiones como vemos que sucede con las cosas que tienen poder contra los sentidos, pues las luces muy brillantes llegan incluso a los ojos más débiles, también se dice que los sonidos fuertes penetran incluso en los oídos que no ponen mucho interés en ellos. Pues lo que no oye en absoluto no es oído, ni lo que no ve nada es vista.

3. En efecto la comunicación del poder infinito de Dios llega a todos los seres y no hay ninguno de ellos que quede privado totalmente de tener cierto poder, sino que tiene un poder ya sea el intelectual, ya el racional, ya el sensitivo, ya la vida, ya el ser. E incluso el mismo poder llegar a ser, si se puede hablar así, recibe su poder del Poder sobreesencial.

4. De ese Poder proceden los poderes de los deiformes órdenes de los ángeles, de él reciben también el ser inmutable y todas sus perpetuas mociones intelectuales e inmortales. Su misma firmeza, su indefectible tendencia al Bien lo han recibido del Poder infinitamente bueno. Él es el que les ha dado el poder y el ser lo que son y el desear existir siempre y también el mismo poder desear el poder siempre.

5. Y también este Poder inagotable se comunica a los hombres, animales y plantas y a toda la naturaleza del universo, las cosas unidas reciben fuerza para su mutua amistad y unión, las cosas separadas para estar sin confusión ni mezcla en conformidad con la natural condición y fin de cada una, y conserva el orden y dirección del universo para propio bien, conserva exentas de daño las vidas inmortales de las unidades angélicas, y a los seres y órdenes celestes, estrellas y astros los conserva inmutables. Y hace que pueda existir la eternidad, distingue en sus procesos las circunvoluciones del tiempo y conduce su regreso al punto de partida.

Hace también inextinguibles los poderes del fuego y a las corrientes de agua las hace incesantes. Pone límites a la difusión del aire y hace que la tierra no tenga fundamento alguno y conserva incorruptos los fecundos frutos de ella. Conserva inconfusa e inseparable la armonía y unión de los elementos entre sí, conserva la unión del alma y del cuerpo, excita el poder alimentarse y crecer en las plantas, gobierna los poderes esenciales de todas las cosas, consolida la permanencia ininterrumpida del universo y concede la edificación misma, otorgando poder para ello a quienes se hacen semejantes a Dios.

Resumiendo. No hay ningún ser absolutamente privado de la omnipotente tutela e influencia del Poder divino. Pues lo que no tiene absolutamente ningún poder, ni existe, ni es algo ni está en parte alguna.

6. Sin embargo, el mago Elimas (Hch 13,8) dice: Si Dios es omnipotente, ¿cómo es que un teólogo de los vuestros dice que no puede alguna cosa? Intenta criticar al divino Pablo porque dice que Dios no puede «negarse a sí mismo» (2 Tim 2,13).

Al proponer esto mucho me temo que se me tache de tonto, porque intento derribar los castillos que hacen los niños por diversión en la arena y son débiles, y trato de conseguir con esfuerzo el significado teológico de esto como si se tratara de una meta inalcanzable. Negarse a sí mismo es, efectivamente, apartarse de la verdad. Pues la verdad es ser, y el apartarse de la verdad es apartarse del ser. Si, en efecto, la verdad es ser y la negación de la verdad es apartarse del ser, Dios no puede estar apartado del ser, y el no ser no existe, como podría decir alguno que el no poder no puede y el no saber por privación no sabe.

Evidentemente ese sabio no ha entendido esto y le sucede lo mismo que a los atletas perdedores que frecuentemente piensan que los contrarios son débiles, así les parecen, y se imaginan que están luchando valientemente contra ellos sin estar ellos presentes y golpean al aire [2] con valentía con gol-

[2] El tema, si no el vocabulario, corresponde a 1 Cor 9,26.

pes vanos y se hacen la ilusión de que han vencido a los rivales en persona y se consideran vencedores cuando aún no han conocido su poder.

En cambio nosotros, con la intención de aproximarnos lo más posible al teólogo, celebramos al Dios Poder Supremo como Omnipotente, como Poderoso bienaventurado y único, como Rey del reino de la eternidad misma, que no está apartado de ninguno de los seres sino que más bien por su Poder trascendente está sobre todas las cosas y las contiene antes de que existan y es el que concede a todos los seres el ser poder y ser eso gracias a la liberal efusión sobreabundante del Poder Supremo.

7. Por otra parte, Dios es celebrado también como JUSTICIA, pues distribuye a todas las cosas lo correspondiente a su estado, armonía, hermosura, composición, disposición, todos repartos y órdenes, determinando a cada uno en el que realmente es su más justo límite y es además en todos la causa del libre albedrío de cada uno.

Pues, efectivamente, la Justicia divina ordena y determina todas las cosas, y otorga a todos los seres, preservándoles de toda confusión y mezcla, todo lo que le conviene a cada uno en conformidad con su estado.

Si es verdad esto que decimos, quienes critican la Justicia de Dios no se dan cuenta de que realmente están condenando su propia injusticia, pues afirman que los mortales deben poseer la inmortalidad, los imperfectos la perfección, los que se mueven por sí mismos la necesidad de ser movidos por otros, los que cambian la identidad, los débiles el poder de perfección, y dicen también que lo temporal debería ser eterno, que lo que por naturaleza se mueve debería ser inmutable, que los placeres temporales deberían ser eternos, y, resumiendo, lo propio de unos lo atribuyen a otros.

Conviene saber que la Justicia divina es verdaderamente justicia por esto, porque distribuye a todos los seres lo que en conformidad con la propia condición le corresponde a cada

uno y conserva la naturaleza de cada uno en su orden y poder propios.

8. Pero podría decir alguno que no es propio de la Justicia el permitir que cuando son vejados por los malvados los justos no se les auxilie. A ése habrá que decirle que si los que él llama justos aman las cosas terrenas que desean los que están apegados a lo material, entonces están absolutamente fuera del amor de lo divino, y no comprendo cómo se les podrá llamar justos a quienes agravian las cosas verdaderamente amables y divinas, y que prefirieren lo que puramente no deberían desear ni amar. Pero si amaran las cosas que realmente son, es necesario que se alegren quienes consiguen alguna, porque consiguen lo que habían deseado. ¿O es que no se acercan más a las virtudes de los ángeles, en la medida posible, cuando deseando las cosas divinas se aparten de la pasión por las cosas materiales y por ese motivo se esfuercen varonilmente mucho en los peligros por causa del bien?

Por tanto puede decirse con verdad que lo más propio de la Justicia divina es esto, el no permitir que se debilite o destruya la virilidad de los mejores por concederles cosas materiales, ni dejarlos sin ayuda si alguien intentara hacer esto, sino fortalecerlos en su buena y firme perseverancia y darles lo que es propio de su estado.

9. Celebramos, pues, esta Justicia divina también como SALVACIÓN del mundo, pues defiende y preserva el orden y ser propio de cada cosa independientemente de las demás y es la verdadera causa del obrar particular de todas las cosas.

Y si alguien celebrara también la Salvación como libertadora y salvadora universal de los males, estamos totalmente de acuerdo con ese tal, pues la salvación puede ser de muchas clases, pero también le rogaría que coloque a esta Salvación la primera de todas, pues conserva a todas las cosas inmutables en sí mismas, tranquilas, inalterables respecto al mal, y protege la paz en todas y el que no sean atacadas, estando cada una de ellas dispuesta según sus propias leyes. Evita toda desigualdad y acción contraria en todas las cosas y confirma las

propiedades de cada una de ellas de manera que permanezcan inmutables y no pasen a lo contrario. Por eso también se podría celebrar a esta Salvación, desde la perspectiva de la Sagrada Escritura, como Redención de todos los seres de su pérdida de los propios bienes con su Bondad salvadora de todo, en la medida en que puede serlo la naturaleza de cada uno de los redimidos.

Por ese motivo la llaman también los teólogos «Redención» no solamente porque no deja que las cosas que realmente existen se desintegren en el no ser, sino además en la medida en que alguna comete un error o se sale del orden y sufre alguna merma en la perfección de los bienes que le son propios, la «redime» de tal padecimiento, debilidad y privación, completando lo que le falta, y fortalece paternalmente la debilidad y la saca del mal, es más, la repone en el bien, restaura de nuevo el bien perdido y repone y ordena su desorden, desarreglo, perfecciona del todo y libra de todo lo dañado. Pero ciertamente ya hemos hablado de esto y de la Justicia, que mide y determina la igualdad de todas las cosas y destruye toda desigualdad que hay en cada cosa al carecer de igualdad.

La justicia, efectivamente, defiende incluso esa desigualdad que tienen todas las cosas respecto a todas las demás cuando se toman sus respectivas diferencias, no permite que se mezclen todas y se confundan, sino que guarda todos los seres en su especie a cada uno, en la cual comenzó cada uno su existencia.

CAPÍTULO IX

De lo grande, pequeño, idéntico, otro, semejante, desemejante, estado, movimiento, igualdad

1. Puesto que también se le atribuyen a la Causa de todo los nombres: Grande, Pequeño, el Mismo, Otro, Semejante, Diferente, Quietud, Movimiento, pasemos a examinar ahora

también lo que conocemos de todos estos atributos divinos. «Grande», así es celebrado, ciertamente, en las Escrituras (Sal 86,10; 145,3; 147,5), y como Grandeza y delicado viento (1 Re 19,12; cf. DN I, 6; MT III) muestra su divina Pequeñez; «el mismo» cuando dicen las Escrituras: «Tú eres el mismo» (Sal 102,27; Mal 3,6; 1 Cor 12,6; Heb 13,8); «Otro» cuando las mismas Escrituras lo representan como de muchas formas y figuras; «Semejante» como creador de las cosas semejantes y de la semejanza; «Diferente» a todo «pues no existe nada semejante a Él» (2 Crón 6,14; Sal 83,1; 86,8). También «Quietud» e «Inmutable» y «sentado en su Trono por siempre» (Sal 29,10; Bar 3,3). En movimiento como caminando hacia todo, y todos los demás nombres divinos equivalentes a estos que celebran las Sagradas Escrituras.

2. Es verdad que llamamos a Dios «Grande» por su propia grandeza que hace partícipes de sí mismo a todas las cosas grandes, y está fuera de toda grandeza superabundante y superextendido, comprende todo espacio, sobrepasa todo número, traspasa toda infinitud, tanto por su desbordante plenitud que realiza grandes obras, como por ser hontanar de dones de los que participan todos y que en absoluto disminuyen su infinita largueza, y que poseen la misma sobreabundancia y no la disminuyen por sus participaciones, sino que incluso la hacen rebosar más. Esta Grandeza es infinita, sin cantidad ni número. Y es sobreabundancia debido a la efusión total y trascendente de la Grandeza ilimitada.

3. También se le llama «Pequeño o sutil», carece de toda masa y extensión y se difunde por todo libremente (Sab 7,24). También lo pequeño es causa de todo, y no se podrá encontrar, efectivamente, en ningún lugar algo que no participe de lo pequeño. Debemos aceptar, pues, lo pequeño en Dios de esta manera, como que se difunde y actúa sobre todo y en todo libremente y «penetra hasta la división del alma y del cuerpo, de las articulaciones y de la médula y los pensamientos del corazón» e incluso más: «no hay criatura alguna que esté oculta ante Él» (Heb 4,12). Este Pequeño carece de

cantidad y magnitud, es invencible, infinito, ilimitado, comprende todo; en cambio Él es inabarcable.

4. Y el mismo en sí es supraesencialmente eterno, inmutable, permanece en sí mismo, permanece siempre el mismo y del mismo modo, está presente en todo siempre de la misma forma e igualmente en sí mismo, asentado firme e inviolablemente en los hermosísimos confines de su identidad supraesencial, no tiene cambio, es firme, invariable, sin mezcla, sin materia, simplicísimo, no carece de nada, no aumenta, no disminuye, increado no porque nunca comenzó a ser o es imperfecto por proceder de un principio u otro, ni porque nunca en absoluto existió, sino que es ingénito del todo, absolutamente ingénito, que existe desde siempre, que es la perfección en sí, es siempre idéntico en sí mismo, determinado uniformemente y en la misma especie, y que comunica la luz de su identidad a todos cuantos están dispuestos a participar de Él mismo y coordina unas cosas con otras, el que es sobreabundancia y causa de la identidad en sí mismo, y por ser la causa eminente, sola y única de toda identidad, contiene con anterioridad a los contrarios de igual modo.

5. Y el Otro, porque Dios está presente a todo por su providencia y «se hace todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28) para salvación de todo, permaneciendo en sí mismo y en su propia identidad de manera inconmovible, con un único e incesante obrar, y entregándose a sí mismo con poder indeficiente para la edificación de los que se convierten a Él. Y debemos pensar que la Diferencia en las figuras de Dios que se puede observar en las múltiples visiones de sus formas significa algo distinto a lo que se ve en contra de lo que aparentan.

En efecto, al igual que, si la razón idea a la misma alma de forma corporal y le aplica partes corporales a algo que carece de ellas, pensamos que las partes que se le aplican no corresponden con propiedad al alma, que carece de partes, y usando de los nombres de las partes como símbolos de sus potencias llamamos cabeza a la inteligencia, a la opinión cuello, por estar en medio de la razón y la irreflexión, pecho a la ira, estó-

mago a la pasión, y piernas y pies a la naturaleza, así, con mayor razón, cuando se trata de aquel que es superior a toda diferencia de formas y figuras, es necesario que usemos de alegorías sagradas y místicas y adaptadas a Dios.

Y, si queremos, se pueden aplicar a Dios, que es intangible y no tiene forma, las tres dimensiones de los cuerpos, entonces se debe llamar «latitud divina» su amplísima progresión hasta todas las cosas, «longitud» a su poder supremo que abarca a todos los seres, y «profundidad» al arcano incomprensible a todos los seres y que nadie conoce (Ef 3,18).

Pero no nos engañemos a nosotros mismos con la explicación de estas varias figuras y formas confundiendo los nombres incorpóreos de lo divino con los nombres alegóricos de las cosas sensibles. Por este motivo hemos tratado de esto en *La Teología Simbólica*. Pero ahora mismo no imaginemos que la diversidad en Dios es un cambio en su identidad, totalmente inalterable, sino que es una multiplicación en su unidad y unos procesos homogéneos hacia todas las cosas de su gran fecundidad productora.

6. Se podría llamar a Dios también «Semejante», expresando idéntico, como que es semejante solamente y totalmente a sí mismo de forma constante e indivisible. No debemos desestimar este nombre de Semejante. Pero los autores sagrados dicen que Dios, que es superior a todas las cosas, en cuanto es Él mismo, no es semejante a nada, sino que Él concede semejanza divina a quienes se le acercan, imitando en lo posible al que está sobre todo límite y razón.

Y la fuerza de la semejanza divina es la que atrae todas las cosas creadas hacia su Causa. Y debemos decir que ciertamente estas cosas son semejantes a Dios por ser su imagen y semejanza (Gén 1,26), pero no podemos decir que Dios es semejante a ellas, porque tampoco el hombre es semejante a su propia imagen.

Efectivamente, es posible que las cosas del mismo orden sean semejantes entre sí y la semejanza de cada una sea recíproca y que dos cosas sean semejantes entre sí por la forma

precedente de lo semejante, pero tal reciprocidad no se podrá admitir entre la Causa y los efectos. Ciertamente Dios no concede solamente a unas cosas u otras el ser semejantes, sino que es la causa de que sean semejantes todos los seres que participan de semejanza e incluso más, es el Subsistente de la misma semejanza en sí. La semejanza que hay en todas las cosas se debe a cierta huella de la semejanza divina y sirve de ayuda para completar su unidad.

7. Y ¿por qué es necesario hablar de esto? Pues la misma Escritura (2 Crón 6,14; Is 40,25; 46,5) le considera desemejante y que no se puede comparar con nada, porque es distinto a todos los seres y, lo que sin duda es más paradójico, dice que no existe nada semejante a Él. Aunque esto no es una razón en contra de la semejanza respecto a Él, pues las mismas cosas son a la vez semejantes y desemejantes a Dios, son semejantes por participar de cierta imitación del Inimitable, son desemejantes por lo que los efectos no tienen de la Causa y por lo inferiores que son a la infinita e incomparable medida.

8. Y ¿qué podemos decir también de la Quietud o Inmovilidad de Dios? En verdad, ¿qué otra cosa sino que Dios permanece él mismo en sí mismo y está sólidamente fijo e inmóvil con una identidad inmutable, su actuar es siempre por lo mismo y sobre lo mismo y siempre del mismo modo y existe absolutamente por sí mismo debido a su misma estabilidad e inmutabilidad y es absolutamente inmutable y lo es esto todo de manera trascendente? Él es, efectivamente, la causa de toda quietud y estabilidad, el que es superior a toda quietud y estabilidad: «en Él tienen consistencia todas las cosas» (Col 1,17; cf. DN I, 5), se conservan estables por la estabilidad sus bienes propios.

9. Y ¿qué decir entonces cuando por otra parte los autores sagrados afirman también que el Inmutable se mueve y procede hacia todas las cosas? ¿No debemos pensar que también esto es propio de Dios? Debemos pensar piadosamente, en efecto, que Él no se mueve por traslación, cambio, alteración, conversión, movimiento local, ni en línea recta, ni en

movimiento circular, ni en el formado por estos dos, ni movimiento intelectual, ni psíquico, ni físico, sino que Dios hace que existan y se conserven todas las cosas y las provee de todo cuanto necesitan, y también que está presente en todo abarcándolo todo sin resistencia alguna y procediendo y actuando providentemente sobre todos los seres.

Pero también se debe admitir que es conforme a razón el celebrar aquí los movimientos de Dios «el inmutable» como algo propio de Él. Porque el movimiento en línea recta se puede pensar que es la inflexibilidad e inmutable proceso de sus operaciones y que de Él se originan todas las cosas, el movimiento en espiral puede referirse al progreso estable y su fecunda estabilidad, y el movimiento circular puede significar la identidad y el abarcar los medios y los extremos, que contienen y son contenidos y el retorno hacia Él de las cosas que procedieron de Él.

10. También se podrá ver que las Escrituras refieren los nombres de Dios «Idéntico» y «Justo» al nombre «Igual», y hay que decir que Dios no solamente es igual porque carece de partes y es inmutable, sino también porque penetra en todo y por todo por igual, y porque es la Igualdad subsistente por la cual confiere igualdad a la igual compenetración de todas las cosas entre sí, y poder participar en igualdad todos los que le reciben, según la capacidad propia de cada uno, y recibir los dones distribuidos a todas las cosas por igual según su estado. Y también se dice Igual por contener previamente en sí mismo eminente y conjuntamente toda la igualdad: imaginable, racional, sensitiva, esencial, natural y voluntaria, debido a su omnipotente poder creador de toda igualdad.

Capítulo X

Del Omnipotente y Anciano de días. También sobre la eternidad y el tiempo

1. Ciertamente llega el momento de celebrar en nuestro tratado a Dios, el de muchos nombres, como «Omnipotente» (2 Sam 7,8; Zac 1,3; 2 Cor 6,18; Ap 1,8; 11,17) y como «Anciano de días» (Dan 7,9; 13,22). Lo primero se le llama porque Él es el fundamento omnipotente de todo, todo lo contiene y abarca, lo fundamenta, lo sostiene, lo comprime, conserva todo indestructible en Él mismo, de Él brota todo como de una raíz omnipotente, y hace que todo retorne a Él mismo como a su omnipotente principio y lo contiene como morada omnipotente de todo, da seguridad a todo lo contenido uniendo todo en una única conexión suprema, y no permite que nada por apartarse de Él, alejado de su morada perfecta, perezca.

Se llama también a la Divinidad Omnipotente porque domina todo y porque provee individualmente a los que administra, porque es deseada y amada por todos, y porque impone a todos los yugos voluntarios y los dulces padecimientos del amor divino, omnipotente e inofensivo de la misma Bondad.

2. Dios es celebrado como «Anciano de días» (Dan 7,9). porque Él es la eternidad y el tiempo de todos los seres y existe antes de los días, de la eternidad, del tiempo. Aunque se le debe llamar también con propiedad tiempo (Tit 1,2), día (Dan 7,9), ocasión (Hch 17,26) y eternidad (Is 40,28; Bar 4,10) siendo inmutable por cualquier clase de movimiento, teniendo estabilidad, y permaneciendo en sí mismo en su eterno movimiento y por ser causa de la eternidad, del tiempo y de los días.

Por eso en las santas representaciones de Dios de las visiones místicas se ha representado como «Anciano y Joven» (Dan 7,9). La de Anciano representa al antiguo y que «existe desde el principio» (1 Jn 1,1), la de Joven quiere expresar al que no envejece, o ambas quieren enseñarnos el hecho de

que Él precede a todas las cosas desde el principio hasta el fin o, como dice nuestro santo maestro espiritual, uno y otro nombre significan la antigüedad divina: anciano significa lo que es primero en el tiempo, y joven lo que tiene algo más antiguo respecto al número, puesto que la unidad y cuanto se halla cerca de ella son primero que los números que tienden al múltiplo.

3. Y pienso yo que la naturaleza del tiempo y de la eternidad es necesario que la conozcamos por las Escrituras (Is 40,28; Bar 4,10; Tit 1,2). Porque, efectivamente, no siempre considera eternas las cosas total y absolutamente increadas y realmente eternas, y tampoco a las cosas que no sufren corrupción, muerte, cambio, o cosas por el estilo, como cuando dice: «Elevaos, puertas eternales» (Sal 24,7.9) y otras cosas semejantes.

Y muchas veces también a las cosas más antiguas las caracteriza con el nombre de eternidad (Is 40,28; Bar 4,10) y por otra parte también a veces llama eternidad a la duración total de nuestro tiempo, puesto que lo propio de la eternidad es ser antigua, inmutable y ser la medida absoluta de todas las cosas. Por otra parte llama tiempo (Tit 1,2) a lo que tiene nacimiento, muerte, cambio o cualquier otra variación. Por eso la Escritura dice que nosotros, aunque limitados aquí por el tiempo, participaremos también de la eternidad cuando consigamos la eternidad imperecedera e inmutable (1 Cor 15,33).

También a veces las Sagradas Escrituras hablan de la eternidad temporal y del tiempo eterno (Sal 77,5; Rom 16,25; 2 Tim 1,9; Tit 1,2). Aunque bien sabemos que ellas llaman y muestran como eternas las cosas que existen de manera más absoluta, y temporales a las cosas que tienen origen. Por tanto no se pueden considerar simplemente coeternas con Dios, que es anterior a la eternidad, las cosas llamadas eternas, sino que ateniéndonos estrictamente a las sacratísimas Escrituras debemos tomar las palabras «eterno» y «temporal» en el sentido que ellas las entienden, y considerarlas como cosas inter-

medias de las que son absolutamente y de las que tienen origen a cuantas por una parte participan de la eternidad, por otra del tiempo [1].

Se debe, efectivamente, celebrar también a Dios como eternidad y como tiempo, porque es causa de todo tiempo y eternidad (Eclo 3,11; 3,14; Heb 1,2), y como Anciano de días, porque existe antes que el tiempo, es superior al tiempo, «el que cambia las estaciones y los tiempos» (Dan 2,21), y además existe antes de los siglos (Sal 90,2; Ap 11,15) porque también es antes que la eternidad y sobre la eternidad y su reino es reino de todos los siglos (Sal 145; 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Amén.

CAPÍTULO XI

De la Paz. Del «Ser por sí». De la «Vida por sí». Del «Poder por sí». Y de otras expresiones semejantes

1. Y ahora pasemos a celebrar la Paz divina (Sal 72,7; Is 9,5; 32,17; Rom 15,33; Col 3,15; 2 Tes 5,23; Heb 13,20), principio de conciliación (Ef 2,14), con cánticos de paz. Pues Ella es la que unifica todo, el origen y causa de la concordia y cohesión de todas las cosas. Y por eso también todas ellas la desean, y hace que la multitud dispersa de ellas vuelva de nuevo a la unidad total y concilia la guerra interna del universo en una cohabitación concorde. Al participar de la paz divina las fuerzas unificadoras, verdaderamente las más nobles, se unen ellas entre sí unas con otras y con la única fuente de paz de todas las cosas y las que les son inferiores se unen a sí mismas entre sí y unas con otras y con el único y totalmente perfecto origen y causa de toda paz, que viene indivisiblemente a todas las cosas y como con unas cerraduras que encierran lo que estaba separado define todo, lo determina, lo

[1] Sobre estos términos de dinamismo en proceso neoplatónico, véase DN XI, 2; CH IX, 2.

asegura y no permite que las cosas separadas se esparzan hasta el infinito e indefinido, manteniéndose desordenadas, vagabundas y privadas de Dios y alejadas de su propia unidad y que estén confusamente mezcladas entre sí.

Ciertamente ninguno de los seres puede decir ni pensar, pues no le está ni permitido ni puede lograrlo, qué cosa es la Paz y Tranquilidad divina, a la que el venerable Justo (Hch 1,23; 18,7; Col 4,11) llama Silencio e Inmutabilidad en referencia a todo atributo conocido, cómo está quieta y tranquila, cómo está en sí misma y dentro de sí misma y toda ella misma se une trascendentalmente a toda ella misma y ni penetrando en sí misma y ni multiplicándose a sí misma pierde su Unicidad, sino que incluso se extiende a todas las cosas aun permaneciendo totalmente dentro de sí misma debido a la sobreabundancia de Unión que sobrepasa todas las cosas.

Pero reconociendo que esa Paz y tranquilidad es algo inefable e inconcebible, pues trasciende todo, intentemos examinar, en la medida que podemos los hombres y sobre todo yo, que soy inferior a todos los hombres buenos, las propiedades suyas que se pueden conocer y decir.

2. En primer lugar debemos decir que Dios es creador de la paz en sí, y de toda paz, y de la paz de cada cosa, y que todas las cosas se unen entre sí en su unión sin confusión, unidas indisolublemente, y sin embargo cada una permanece en su forma propia sin mezclarse nunca y sin ser perturbadas por mezclarse con las contrarias ni sufrir menoscabo alguno en la perfección y pureza de la unión.

Contemplemos, pues, la naturaleza, única y simple, de la Unión pacífica que une todas las cosas en sí misma y en ellas mismas y entre sí y que conserva todo totalmente unido sin confusión ni mezcla. Por Ella las divinas inteligencias unidas se unen con sus propios actos de entender y con lo entendido y por otra parte se elevan a la unión ininteligible de las realidades que superan todo entendimiento.

Por Ella las almas, entrelazando sus propios razonamientos tan variados y juntándolos para una única pureza intelectual,

avanzan por el camino y orden propios de ellas valiéndose de su inteligencia inmaterial e indivisa hacia una unión que no se puede entender. Por Ella se logra y se ajusta la única e indivisible unión de todos los seres, según su unión divina, se unen inconfusamente y retienen su indivisibilidad con perfecta armonía, concordia y cohesión.

En efecto, la plenitud de la paz perfecta se difunde por todos los seres con una presencia simplicísima y sin mezcla de su propio poder unificante. Une todas las cosas, enlaza los extremos a través de los medios con los extremos, uniéndolos en una amistad de igualdad y hace que gocen de ella misma hasta los últimos confines del universo, logra que todo esté igual. La paz divina queda, evidentemente, indivisible en las unidades, identidades, uniones, conjuntos. Muestra todo en una sola cosa, llega a todo y no pierde nada de su propia identidad. Se extiende, efectivamente, a todo y concede a todos el participar de ella misma según la capacidad de cada uno. Desborda fuera la sobreabundancia de su vitalidad pacífica y permanece toda ella completa y totalmente unida en sí misma por ser unidad supraesencial.

3. Podrá preguntar alguno cómo, efectivamente, todas las cosas buscan la paz. Porque es verdad que muchas cosas se contentan con ser distintas y diferentes y así nunca querrían estar en paz. Quien diga esto si al hablar de la distinción y diversidad se quiere referir a la individualidad de cada uno de los seres y a que ninguno de los seres nunca quiere perder aquello que es, no tenemos tampoco nada que oponer nosotros a esto, sino que decimos que también eso es buscar la paz. Porque todas las cosas desean tener paz consigo mismas y estar unidas y permanecer ellas mismas y que todo lo suyo esté inamovible e indeficiente.

4. También existe y es perfecta aquella paz que conserva la individualidad sin mezcla de cada cosa, que conserva con sus providencias pacificadoras a todas las cosas en paz y sin confusión en sí mismas y entre ellas, y que de moverse siempre, incluso esto es un deseo propio de la paz divina del uni-

verso que conserva todas las cosas perfectas en sí mismas y mantiene inamovible e indefectible la individualidad de todas las cosas que se mueven y su vida motriz, con lo cual las cosas que se mueven tienen paz consigo mismas y estando así hacen lo que les corresponde.

5. Y si refiriéndose a la diversidad como alejamiento de la paz se afirma que no todos los seres desean la paz, diremos que más bien no existe ningún ser que carezca completamente de toda unión. Pues lo que es del todo inestable, indeterminado, sin fundamento, indefinido, ni es ser ni está en los seres. Y si se dice que son contrarios a la paz y a sus bienes quienes se complacen en disputas y riñas, cambios y mudanzas, incluso a éstos les domina también un deseo de paz, aunque débil e impreciso pues les perturban las muy fuertes pasiones y su ignorancia les incita a hacer eso y piensan, ofuscados por los placeres que los esclavizan, que saciándose de esas cosas pasajeras pueden encontrar su propia paz.

Y ¿qué podríamos decir de la bondadosa paz de Cristo? Por ella debemos aprender a no luchar en adelante, ni entre nosotros mismos ni con otros ni con los ángeles (Hch 1,23; 18,7; Col 4,11), sino que debemos incluso cooperar con ellos en las cosas de Dios, en la medida de nuestras fuerzas y conforme a la providencia de Jesús que actúa todo en todos (1 Cor 12,6) y nos confiere una paz inefable, predeterminada desde la eternidad y que nos reconcilia completamente con Él mismo por el Espíritu y por Él mismo también con el Padre mismo.

Ya he explicado suficientemente estos dones maravillosos en mis *Definiciones Teológicas,* basándome para ello también en los testimonios de las Escrituras, divinamente inspiradas.

6. Pero puesto que también una vez me preguntaste por carta qué entiendo por «ser en sí», «vida en sí», «sabiduría en sí», y dices que tienes tus dudas de por qué unas veces llamo a Dios «Vida en sí», en cambio otras «Autor de la vida en sí», considero necesario, santo varón de Dios, resolverte las dudas que te he ocasionado.

Y en primer lugar, recordemos una vez más ahora las cosas que hemos dicho mil veces, que no existe contradicción al decir que Dios es «poder en sí» o «vida en sí» y que es «autor de la vida en sí» o de la paz o del poder. Pues unas veces nos referimos a Él partiendo de los seres y de manera especial de los seres primeros, por ser la causa de todos los seres, otras en cambio le consideramos como supraesencialmente superior a todo ser, incluso los seres primeros.

En resumidas cuentas, tú preguntas que qué queremos expresar al decir «ser en sí», «vida en sí», y cuanto es absoluta y primariamente y que procede de Dios en primer lugar. Pues te digo que esto no es complicado sino sencillo y que tiene una fácil explicación.

Efectivamente no queremos decir que el «Ser en sí» sea una sustancia divina o angélica causa del ser de todas las cosas que existen, sino que un único Ser supraesencial es el principio, esencia y causa del ser de todas las cosas que existen y el mismo Ser en sí, y no hay otra divinidad distinta de la Divinidad Suprema que sea la que produce todos los seres que tienen vida, ni una vida causa de la vida en sí ni, resumiendo, esencias o sustancias principio y origen de los seres, que algunos obrando muy a la ligera las han considerado incluso dioses y creadores del mundo, y que, diciendo justamente la verdad, ni ellos los conocieron, pues no existieron, ni sus padres (Dt 32,17).

Llamamos, pues, «Ser en sí», «Vida en sí», «Divinidad en sí», primaria, divina y causalmente al Supraesencial y trascendente único principio, esencia y causa de todos los seres, y a los poderes providentes que proceden de Dios, el imparticipado, de forma participada, los llamamos «efecto de la sustancia en sí», «efecto de la vida en sí», «efecto de la divinidad en sí», los seres que participan de estas cosas según sus propias posibilidades son y se les llama seres, vivientes, divinos, y otras cosas parecidas. Por eso se dice también que el Bien es autor primeramente de estas cosas, después del mismo todo, después de las partes mismas, después de las cosas que parti-

cipan totalmente de ellas, después de las que participan sólo en parte.

Pero ¿qué necesidad tenemos de hablar de esto? Ya lo han tratado, es verdad, algunos de mis santos maestros. Y llaman autor de la Bondad en sí y de la Divinidad al Bien Supremo y al Dios Supremo, y dicen que la Bondad en sí y la Divinidad son dones benéficos y divinizantes que proceden de Dios, y llaman «Hermosura en sí» al desbordamiento que produce la hermosura en sí, y «hermosura total» y «hermosura parcial» y cosas totalmente hermosas y cosas parcialmente hermosas y cuantas otras cosas se dice y se podrá decir del mismo modo que manifiestan la providencia y bondad participada por los seres, que proceden de Dios, el imparticipado, en desbordante efluvio, y que son desbordantes para que la Causa de todo quede perfectamente lejos de todo, y lo absolutamente supraesencial y sobrenatural sea superior a los seres que puedan existir sea cual sea su esencia y naturaleza.

Capítulo XII

Del Santo de los santos. Rey de reyes. Señor de señores. Dios de dioses

1. Y como creo que hemos conseguido llegar al final de cuanto convenía decir sobre aquellas cosas que nos habíamos propuesto, debemos aún alabar al de infinitos nombres también como «Santo de santos» (Dan 9,24; Is 6,3) y «Rey de reyes» (1 Tim 6,15; Ap 17,14; 19,16) y que reina «por los siglos y por siempre jamás» (Éx 15,18; Sal 10,16), y «Señor de los señores» (Dt 10,17; Sal 136,2; 1 Tim 6,15; Ap 17,14; 19,16) y «Dios de dioses» (Dt 10,17; Sal 50,1; 136,2).

Y creo que hay que decir en primer lugar qué entendemos por «Santidad en sí», y qué por reinado, y qué por señorío y qué por Divinidad y qué es lo que quieren decir las Escrituras al duplicar esos nombres.

2. Santidad efectivamente es, según nuestra manera de hablar, la pureza libre de todo pecado, perfecta, totalmente inmaculada. Reinado quiere decir el poder dispensar todo límite, dignidad, ley y orden. Señorío expresa no solamente la superioridad sobre los inferiores, sino también la perfecta posesión total y la estabilidad verdadera y constante de todo lo hermoso y bueno. Porque Señorío, además de poder, expresa también la autoridad y dominio. Y Deidad es la providencia que cuida de todo con perfecta bondad, abarca y contiene todo, llena a todo de sí misma y es superior a todas las cosas que gozan de su providencia.

3. Se deben pues usar estos nombres para celebrar la Causa que trasciende absolutamente todo y debemos añadir que Ella es la Santidad eminente, el Señorío y Reino supremo y la Deidad perfectamente simple. Efectivamente de esa Causa emanó y se difundió de manera única y abundantemente toda perfección pura que tiene toda genuina pureza, toda disposición y orden de los seres que desecha el desorden, la desigualdad, la desproporción y conduce hacia la bien ordenada identidad y rectitud y se atrae a las cosas que son dignas de participar de Ella. Esta Causa también es la total posesión perfecta de todas las cosas hermosas, total providencia buena que vela y conserva a quienes protege, que se entrega a sí misma misericordiosamente para divinización de quienes se dirigen a Ella.

4. Y puesto que la Causa de todas las cosas está llena de todo debido a la superabundancia única que a todo supera, se la puede celebrar como «Santo de santos» y los demás nombres, pues es Causa desbordante y Sobreabundancia eminente, como se podría decir. En la medida que los seres son superiores a los no seres, las cosas santas, las divinas, las señoriales y regias y las mismas participaciones son superiores a las cosas que participan de ellas, en tanto es superior a todos los seres el que está por encima de todos los seres, la Causa imparticipada de todos los que participan de Ella e incluso de las participaciones.

Las Escrituras llaman también «santos», «reyes» (1 Pe 2,9; Ap 5,10), «señores» (Núm 11,28; Ef 6,5; Col 3,22; 1 Tim 6,1), y «dioses» (Sal 82,6; Jn 10,34) a los órdenes más importantes en cada cosa, por medio de ellos participan de los dones que proceden de Dios los seres inferiores y éstos multiplican a su vez los dones recibidos en simplicidad entre sus diferentes miembros y luego los superiores de ellos reúnen de nuevo la variedad de manera providencial y divina en la unidad propia de ellos.

CAPÍTULO XIII

Del Perfecto y del Uno

1. Sobre esto ya hemos dicho bastante. Ahora, si te parece bien, pasemos a tratar lo que nos queda y que es muy importante [1], pues también la Escritura atribuye al Autor de todas las cosas no solamente todo, sino todo en su conjunto y le alaba como Perfecto y como Uno. Efectivamente es Perfecto (Mt 5,48; Heb 2,10; 5,9; 7,28) no solamente porque es perfecto en sí y se circunscribe Él en sí mismo y es absolutamente perfecto del todo, sino que también es sumamente perfecto por ser superior a todas las cosas y define toda infinidad, desborda todo límite y nada le comprende ni limita, sino que se esparce por todas las cosas a la vez y sobre todas ellas con incesante generosidad e inagotable fuerza. También se le llama Perfecto porque carece de crecimiento y no disminuye, siempre está íntegro, contiene de antemano en sí mismo todas las cosas y se desborda en una única abundancia perfecta, colmada y sin que sufra disminución, con ella proporciona la

[1] Termina el autor con los nombres Perfecto y Uno. Había partido del nombre Bien o Bueno. Señala así el flujo y reflujo, el «proceso y retorno» de todas las creaturas en el creador, como observa Santo Tomás en su comentario al *De Divinis Nominibus* IV 1,261-265. Sobre el texto del Areopagita hace especial análisis H. URS VON BALTHASAR, «Introducción, DN I-III; Procesión DN 4-7A; Retorno, DN 7B-11», en *Herrlichkeit. Eine Theologische Aesthetik*, II (Johannes Verlag, Einsiedeln 1962) 192ss.

perfección a todas las cosas perfectas y las llena de la correspondiente perfección.

2. Y es Uno porque es todo de forma única debido a su única Unidad trascendental y por ser la Causa de la indisoluble unidad de todas las cosas. Efectivamente no existe ningún ser que no participe del Uno, sino que al igual que todo número participa de la unidad y decimos un par, una decena, una mitad, un tercio, un décimo, así también todas las cosas y una parte de todas ellas participa del uno. Y por existir el Uno existen todas las cosas. Y el Uno que es causa de todas las cosas no es Él una de tantas, sino que es anterior a toda unidad y multitud y define a toda unidad y multitud.

Tampoco, evidentemente, puede existir multitud sin que de alguna forma no participe de la unidad, sino que lo que es múltiple en sus partes es uno por el todo, lo que es mucho en los accidentes es uno por el sujeto, lo que es múltiple por el número o potencia es uno por su forma, lo que es múltiple por las especies es uno por el género y lo que es múltiple en sus procesos es uno por el principio, y no existe ningún ser que de alguna forma no participe de la Unidad de aquel que contiene de antemano y de forma singular todas las cosas y en su totalidad, incluso las cosas opuestas, en una unión perfecta y única.

Sin el uno no podrá existir tampoco multitud, sin la multitud, en cambio, podrá existir el uno, pues la unidad es anterior a todo número multiplicado. Y si imagináramos que todas las cosas están unidas entre sí, todo sería uno en la totalidad.

3. Pero por otra parte hay que tener en cuenta esto que decimos, que las cosas unidas se hacen uno según la forma establecida previamente para cada una de ellas, y que el uno es lo fundamental de todas. Si se quita la unidad no podrá darse ni el todo, ni la parte ni ninguna otra cosa, pues el uno contiene de antemano y compendia de forma única en sí mismo todas las cosas.

Por este motivo, ciertamente, celebra la Escritura a la Deidad toda como Causa de todas las cosas con el nombre de Único, así «Hay un solo Dios, el Padre, y un solo señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6; Ef 4,4.6; 1 Tim 2,5) y «el Único y mismo Espíritu» (1 Cor 12,11), en virtud de la sobreabundante indivisibilidad de la unidad total de la Deidad, en Ella están todas las cosas unidas en una unidad única y de manera trascendente y existen de antemano supraesencialmente.

Por este motivo también se refieren y atribuyen a Dios con razón todas las cosas, pues gracias a Él, por Él y en Él y para Él existen, mantienen el orden, perduran, se agrupan, se perfeccionan y vuelven a Él todas las cosas. Además no se podrá encontrar nada en el mundo que no deba al Uno, nombre con que nos referimos a la Deidad toda considerada sobreesencialmente, el ser lo que es, su perfección y su conservación.

Por eso también nosotros, ayudados por la fuerza de la unidad divina, debemos dirigirnos desde lo múltiple a lo uno y en forma única celebremos a la Deidad toda y única, al Uno que es Causa de todas las cosas, que es anterior a toda unidad y pluralidad, parte y todo, límite e indeterminación, finitud e infinitud, que define a todos los seres e incluso al mismo ser y que además es de forma única la Causa de todas las cosas, del total de ellas, que es a la vez y anterior y superior a todas las cosas, que es superior a la misma unidad y que define el mismo ser unidad, pues lo que es unidad y lo tienen los seres es un número y el número participa del ser.

El Uno trascendente define lo que es uno y todo número y es el principio, la causa, el número y orden del uno, del número y de todo ser. La Deidad trascendente que celebramos como Unidad y Trinidad, no es ni Unidad ni Trinidad conocida por nosotros o por algún otro ser, pero para poder celebrar verdaderamente la Unidad trascendente y la fecundidad de Dios acudimos a los nombres Trinidad y Unidad en referencia al que está sobre todo nombre, al que trasciende todo ser.

Pues ninguna unidad o trinidad, ni número, ni unicidad o fecundidad, ni alguna otra cosa de cuanto existe o que conoz-

can los seres existentes puede explicar este arcano, que supera toda razón e inteligencia, de la Deidad trascendente que trasciende sobreesencialmente todo ser, ni puede existir un nombre ni una idea propia de Ella, sino que está trascendente, en lugar inaccesible [2].

Y tampoco aplicamos adecuadamente el mismo nombre de Bondad que le atribuimos, sino que deseando poder entender y decir algo sobre esa inefable naturaleza usamos ese nombre en primer lugar por considerarlo el más augusto de los nombres.

Y en esto estaríamos de acuerdo incluso con los teólogos, aunque nos quedásemos muy lejos de la verdad. Por eso también ellos han preferido el ascenso a la Verdad por medio de las negaciones pues se libera el alma de sus afinidades propias [3] y consigue todos los conocimientos divinos, de los que queda excluido «El que está sobre todo nombre» (Flp 2,9) y sobre toda razón y conocimiento, pero al final de todo consigue unirse a Él en la medida que nos es posible a nosotros también unirnos a Él.

4. Éstos son los nombres de Dios que se pueden entender y que reunidos aquí he intentado explicar en la medida de mis fuerzas, y no solamente no he conseguido hacerlo a la perfección, incluso los ángeles dirían también esto con verdad, ni tampoco he conseguido celebrarlos como los ángeles, pues incluso el mejor de nuestros teólogos es inferior al último de los ángeles, ni tampoco como los mismos teólogos, ni como los mismos ascetas o compañeros, sino como el que ocupa el último e ínfimo lugar entre los colegas.

[2] Expresiones de PROCLO, *In Alcib.* 319C; DN I, 2; *Epist.* 9, 1.

[3] Termina el autor dando la preferencia a la vía negativa como el mejor medio para salir de sí, éxtasis, y unirse a Dios. El autor ha preferido el nombre de Bondad para Dios, indicando así el «éxtasis» o salida de Dios hacia nosotros como primero de los nombres. Salida del alma, «éxtasis», hacia Dios corresponde al nombre de Unión y Perfección: los últimos nombres, porque es en la unión con Dios donde se logra la perfección. Para llegar hasta ahí, el mejor camino es la abnegación, o vía de negación de todo lo que no sea Dios. Cf. R. ROQUES, «Symbolisme et théologie négative», en *Structures...*, o.c., 179, y W. VÖLKER, *Kontemplation...*, o.c., 200-217.

De manera que si lo que he dicho estuviera bien y hubiera conseguido explicar los nombres de Dios como yo he podido realmente comprender, esto se debe atribuir a la Causa de todo bien, que en primer lugar concede el mismo hablar, y después el hablar bien. Y si algún nombre de igual categoría ha quedado sin decir, convendrá que, usando del mismo método, lo incluyamos también. Pero si esto no está correcto o es imperfecto y me he desviado de la verdad parcial o totalmente, deberías compadecerte y corregir a quien involuntariamente ha errado e instruir al que necesita aprender y socorrer a quien no tiene suficientes fuerzas propias, curar al que no quiere estar enfermo, y deberías hacerme llegar todo lo que consigas del mismo Bien, ya lo investigues tú mismo, ya lo hagan otros.

No te canses de hacer bien a un amigo (2 Tes 3,13). Puedes ver, efectivamente, que tampoco yo me he guardado para mí ninguna de las enseñanzas que he recibido de la Jerarquía, sino que he procurado transmitirlas en su totalidad a ti y a otros santos varones y las seguiré transmitiendo, en la medida que pueda yo hablar y a quienes se les dicen puedan escucharlas sin perjudicar en nada a la tradición, a no ser que no seamos capaces de entender o transmitir esas verdades.

Sea éste nuestro final a los nombres inteligibles de Dios y ojalá sea y se haya dicho de manera que agrade a Dios. Con la ayuda de Dios intento emprender la *Teología simbólica* [4].

[4] *Teología conceptual* de los «Nombres de Dios», pues ha sido labor del entendimiento descender por el discurso de lo puramente espiritual o trascendencia de Dios a los seres que participan de la supraesencia reflejada en los atributos divinos. *Teología simbólica* llama a las imágenes o símbolos que representan las cosas; por sus colores percibimos la luz del Invisible. Esto es el símbolo. Parece ser concretamente el libro de la *Jerarquía eclesiástica* con la *Epístola* 9, y en parte la *Jerarquía celeste*. La *Teología mística* señala el camino del retorno, desde el símbolo a los sentidos, subiendo hasta el silencio que está más allá de todo entendimiento. Allí se consuma la unión con Dios, que se muestra plenamente al otro lado, más allá.

LA JERARQUÍA CELESTE

El presbítero Dionisio a Timoteo, presbítero también

CAPÍTULO PRIMERO [1]

Aun cuando la iluminación procede por amor de múltiples maneras hacia los objetos que están bajo su providencia, no obstante permanece en su misma simplicidad y unifica a cuanto ilumina

1. «Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces» (Sant 1,17) [2]. Más aún, toda manifestación luminosa que recibimos y procede de la bondad del Padre, nos atrae a su vez hacia lo alto como un poder unificante y nos hace volver hasta la unidad y simplicidad divinizante del Padre que nos congrega. Pues, en efecto, como dice la Sagrada Escritura: «Porque de Él y por Él y para Él son todas las cosas» (Rom 11,36) [3].

2. Invocando, pues, a Jesús, la luz del Padre, que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9), por el cual hemos tenido acceso al Padre, origen de la luz (Rom 5,2; Ef 2,18; 3,12), elevemos nuestra mirada, en la medida posible, a las luces que nos ha otorgado el Padre en las Sagradas Escrituras y consideremos, en cuanto somos capaces, las jerarquías de las inteligencias celestes, que ellas nos revelan de modo simbólico y anagógico [4]. Y después de

[1] Sobre la autenticidad dudosa de este capítulo, véase DN I, nota 1 y HE 1, nota 2.

[2] La idea de luz inmaterial difundida sin división, portadora de inteligibilidad, es lugar común en los escritos platónicos (PLATÓN, *Rep.* 507e; PLOTINO, *Enéadas* IV 3,10; 5,3; V 9,1; VI 4,8; PROCLO, *In Parm.* VI *passim*). La luz es tema común a todos los pueblos del Asia Central (cf. MIRCEA ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*). En la Biblia, la luz es una idea capital (Gén 1,3-4; Éx 24,17; Ez 1,27; Hab 3,4; Is 60,19-20; Dan 2,23; Sab 7,26; Jn 1,5-7; etc.). El Areopagita añade un sentido netamente cristiano cuando lo aplica a la relación Dios-espíritu-alma como don y respuesta. Lo confirma con textos de San Pablo.

[3] Cf. DN IV, 10; XIII, 3. Con estas citas bíblicas el autor enmarca cristianamente la obra en el contexto de estructura puramente neoplatónica: «permanencia», «procesión» y «retorno», tomado de Proclo, *Elementos de Teología*, n.35: «Todo efecto está en su causa, de ella procede y vuelve a ella». Él, a su vez, sigue a Jámblico y a Sirianus. Dionisio, a lo largo de sus escritos, enmarca la Revelación con estos elementos neoplatónicos. Cf. CH I, 1.3; II, 3; IX, 2; EH III, III.3; DN IV, 14; MT III.

[4] Iniciarse en los misterios (εποπτευσωμεν), idea que ocurre con frecuencia en el *Corpus Dionisiacum*, tiene origen en las religiones orientales y se practica actualmente

haber fijado la mirada inmaterial de nuestro entendimiento en el don de la luz original y anterior al primer principio, que se origina en el Padre, fuente de divinidad, y que nos revela las bienaventuradas jerarquías de los ángeles acudiendo a figuras simbólicas, elevémonos de nuevo desde esa luz a su rayo puro.

Pues ciertamente este Rayo nunca pierde nada de su propia unidad singular, en cambio se multiplica y actúa, como es propio de su bondad, para unificar, ennobleciendo y congregando, a los seres que están bajo su providencia [5]. Permanece dentro de sí mismo sólidamente fijo, en una identidad inmóvil. Permite a quienes se fijan en Él poder elevarse, en la medida de sus fuerzas, y les une según su propia simplicidad.

Porque no es posible que el Rayo divino nos ilumine si no está espiritualmente encubierto en la variedad de sagrados velos y la providencia paternal de Dios le ha acomodado a nuestra forma natural y propia [6].

3. Por eso Dios, principio de perfección de toda institución sagrada, considerando dignas de imitar de forma maravillosa las jerarquías celestes, nos ha otorgado nuestra sagrada jerarquía y las llamadas jerarquías inmateriales revestidas de múltiples figuras y formas materiales, para que partiendo de estos signos sagrados, en conformidad con nuestra propia manera de ser, nos elevemos a las realidades espirituales semejantes, simples e informes. Porque nuestro entendimiento

entre los monjes budistas. Tuvo lugar especialmente entre los platónicos, pitagóricos y neoplatónicos. (PLATÓN, *Gorgias* 493; PLOTINO, *Enéadas* I 6,7; III 6,19; VI 9,11; PROCLO, *In Parm.* V 271). En el Nuevo Testamento habla San Pablo de «sabiduría», en la que debemos ser «perfectos» (1 Cor 2,6; Flp 3,15; Heb 5,12-14). Durante los primeros siglos de la Iglesia, la práctica del catecumenado consistía en iniciarse en los misterios, que equivale a decir estudiar la fe antes de recibir el bautismo. San Gregorio de Nisa, por ejemplo, llama a Moisés «iniciador» o maestro y a David «iniciado» o discípulo *(Vida de Moisés* 1,42.316). Para Dionisio, «iniciar» es sinónimo de «enseñar», de evangelizar (CH IV, 4; DN IV, 4), en el mismo sentido que lo hace Proclo refiriéndose a la Bondad divina. Asimismo en EH V, I.5. Véase H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* cap.3,14.

[5] Idea literalmente tomada de PROCLO, *In Parm.* 6, 231.

[6] Los velos con que se oculta el Rayo de luz, o lenguaje figurado, son la Sagrada Escritura y la Liturgia, como se indica a lo largo de este capítulo y en DN I, 4.

no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes, los buenos olores que percibimos como signos de la comunicación intelectual [7], las luces materiales como signo de la copiosa efusión de luz inmaterial, las distintas disciplinas sagradas corresponden a la plena capacidad contemplativa del entendimiento, los órdenes de los grados de aquí abajo [8] corresponden al estado perfecto y acorde con lo divino, la recepción de la sagrada Eucaristía es signo de la participación con Jesús, y todo lo demás, que a nosotros se nos concede de manera simbólica pero a los seres del cielo se les da de forma trascendente [9].

En efecto, por causa de esta nuestra divinización a semejanza suya, la fuente de perfección, por amor a los hombres, nos ha revelado las jerarquías celestes, y ha instituido nuestra propia jerarquía a imitación de la celeste para que participe en su mismo divino sacerdocio, con la semejanza posible, para elevarnos valiéndonos de las cosas sensibles a las espirituales y desde los símbolos sagrados a la cima simple de las jerarquías celestes. Nos reveló todo esto sobre los espíritus supracelestes en las composiciones de las Sagradas Escrituras valiéndose de imágenes sensibles, para elevarnos desde lo sensible a lo inteligible y partiendo de símbolos que representan lo sagrado nos elevemos hasta las simples cimas de las jerarquías celestes.

[7] Hablará de sacrificios de «suave olor» en EH IV, III.5.9.10. En CH XV, 3 explica el simbolismo de «discernir los olores» para saber cuándo algo es de Dios o del diablo.

[8] Se refiere a la *Jerarquía Eclesiástica* como prolongación de la celeste; cf. EH I, 5.

[9] Estas alusiones a la Eucaristía —perfumes, luces, en forma perceptible a los sentidos— muestran que los tres capítulos primeros de CH sirven de introducción a la vez para la EH, reforzando el paralelo de la Iglesia en este mundo con la del otro. Como en el Cielo, así en la tierra. En el c.4 comienza propiamente a tratar de los ángeles o Jerarquía celeste.

CAPÍTULO II

En que las cosas celestiales y divinas nos son reveladas convenientemente, aun cuando sea por medio de símbolos desemejantes

1. Así pues, pienso que debo exponer en primer lugar lo que considero que es el principal objeto de toda jerarquía y qué utilidad aporta cada una a sus propios miembros. A continuación ensalzaré a las jerarquías celestiales, según lo que de ellas nos han revelado las Escrituras. Y después de esto expondré con qué formas sagradas representan los órdenes celestes las Escrituras.

También diré a qué simplicidad debemos elevarnos a través de esas figuras (Ez 1,6-11; Ap 4,6) para que no imaginemos también nosotros, como impíamente hace el vulgo, que los espíritus celestes y divinos son seres con muchos pies y rostros [1], representados con parecido a brutos bueyes o a leones salvajes y con el pico retorcido como las águilas o con las alas y plumas finas de los pájaros. No los imaginemos unas ruedas flamígeras sobre el cielo (Ez 1,15; Dan 7,9), ni tronos materiales apropiados para asiento de la divinidad (Dan 7,9; Is 6,2; Ap 4,2; cf. *Epist.* 9, 1), ni unos caballos variopintos, ni jefes con espadas (Jos 5,14), ni ninguna otra cosa de la gran variedad de símbolos con que nos los han representado las Escrituras sagradas. En efecto, la teología ha hecho un uso poético de las sagradas imágenes de manera natural para estudiar los espíritus que carecen de figura, lo hace como ya se ha dicho teniendo en cuenta nuestra manera de entender y preocupándose de su propia y natural elevación y plasmando las representaciones sagradas anagógicas para él [2].

[1] El simbolismo de estos ejemplos (pies, rostros, alas, aves, ruedas, etc.) se explica luego en el c.XV de este libro.

[2] En interpretar con sentido espiritual la Biblia se distingue la Escuela de Alejandría. Dos ejemplos: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* 5,9: «Cuanto aparece velado contiene las mayores y más respetables verdades, como las frutas que se reflejan en el agua, como las formas resultan más atrayentes cuando hacen adivinar su gracia bajo túnicas ligeras»; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De vita cont.* 8,6: «Para ahondar en el sentido de las Escrituras hay que comprender su lenguaje alegórico. La ley tiene la letra por cuerpo y su alma está en el sentido invisible subyacente en las palabras... El alma ha

2. Pero si a alguno le parece que admitir estas sagradas representaciones como que nos servimos de cosas simples para las cosas desconocidas y que no podemos contemplar si piensa que las representaciones de los santos espíritus de las Escrituras son inadecuadas para representarlos y toda, por así decirlo, esta concisa escenificación de los nombres angélicos; si dice que es necesario que los teólogos hubieran dado la semejanza apropiada a ellos a semejanza corporal absolutamente de lo incorpóreo, deberían haber representado y aclarado con figuras lo más nobles posible, valiéndose de lo tenido por nosotros por más noble, inmateriales de alguna manera, y sustancias superiores, y no aplicar a las realidades celestes y divinas, totalmente simples, las múltiples formas de la tierra que son las ínfimas. (Pues eso iba a ser lo que sirviera más para elevarnos y no pretendía rebajar las manifestaciones celestes con diferencias inadecuadas y esto es una ofensa inicua para los poderes divinos y tal vez induce a error a nuestra inteligencia si hace que se funde en esas composiciones profanas, y pronto incluso se podrá pensar que los cielos están llenos de rebaños de leones y caballos, de cantos, de rugidos, de bandadas de pájaros, de otros animales y de materias más viles, todas esas cosas que desviadas hasta el absurdo, adulterado, apasionado, describen las semejanzas diferentes totalmente de lo que quieren revelar de allí las escrituras).

Pero yo creo que si se busca la verdad se puede demostrar la santísima sabiduría de las Escrituras que tienen providencial cuidado en cada cosa en las figuras de los espíritus celestes para no ofender, como podría decir alguno, a los poderes ce-

abierto y descubierto los símbolos, saca desnudas a la luz las ideas; puede contemplar por eso lo invisible a través de lo visible». Dionisio da un paso más. El «velo» de la alegoría o la Teología simbólica es el primer peldaño para llegar a la verdad, necesario para la gran mayoría, por nuestra debilidad: los «velos» de lo sensible, como gafas ahumadas, evitan que ciegue la luz del sol. Para llegar al misterio hay que mirar con ojos limpios, muy abiertos, al Sol. Pura fe. Éste es el gran símbolo del ver en la *Tiniebla*, porque hay plena luz. El sentido no ve el Rayo de tiniebla, pero el espíritu de luz (Rayo de luz) tiene que llegar a la Teología mística, partiendo de la simbólica. Basándose en el Areopagita y San Gregorio de Nisa, ilustrarán estos pensamientos los místicos alemanes (Eckhart, Taulero, Suso, Ruusbroec, Herp) hasta culminar en la *Noche Oscura* de San Juan de la Cruz.

lestes, ni ciertamente nosotros nos detengamos apasionadamente en las vulgaridades y bajezas de los símbolos. Efectivamente, con razón se nos ha propuesto lo que carece de forma y figura con imágenes y formas. Se podría decir que el motivo no es solamente que nuestra razón no es capaz de elevarse a la contemplación intelectual directamente, y que necesita alguna elevación propia y connatural [3], que nos proporcionen las formas. Que podemos entender de las maravillas que carecen de forma y exceden nuestra naturaleza. Pero que es también muy conveniente a los tratados de los misterios el encubrirlos con enigmas inefables y sagrados y que el vulgo [4] no pueda acceder a la verdad sagrada y secreta de los espíritus celestes [5]. No todo el mundo es santo, ni todos pueden conocer, como dice la Escritura (Mt 13,11; Mc 4,10; Lc 8,10; 1 Cor 8,7; cf. EH I, 4).

Y si alguno condenara esas imágenes como absurdas y vergonzosas, diciendo que se atribuyen a tan divinos y tan santos órdenes esas comparaciones tan bajas, basta con decirle que la revelación divina se presenta de dos maneras.

3. Una, como es natural, procede por medio de imágenes semejantes a las formas sagradas, la otra hace uso de figuras desemejantes hasta lo totalmente diferente y absurdo. Es cierto también que las Escrituras al revelar sus enseñanzas misteriosas celebran a la adorable y bienaventurada Divinidad supraesencial unas veces como Verbo (Jn 1,1; cf. DN I, 6; VII, 4), Inteligencia (Is 40,13; Rom 11,34; cf. DN I, 6), Esen-

[3] Hay quien traduce por sobrenaturales o sobrenatural la palabra υπερφυες, y así podría aceptarse en este contexto. Pero el sentido restringido del término «sobrenatural» desde fines de la Edad Media hace preferible que lo entendamos aquí como «maravilloso».

[4] τοις πολλοις, a la gente, a la gran mayoría.

[5] El «secreto», verdades «veladas», formaba parte de la pedagogía religiosa de la Escuela de Alejandría bajo la influencia del platonismo. Filón dirá *(Prov.* II, 40) que no se ha de divulgar entre «los que no tienen la cabeza ungida». Los «Secretos» (místicos) son las verdades puras que veladamente están representadas por el *símbolo.* Por eso Orígenes recomendaba a los sacerdotes «no hablar al descubierto de los misterios de la Sabiduría» *(Hom.* IV, 3) y de modo semejante Gregorio de Nisa *(Vita Moysis* 2,161). Podríamos decir que lo hacen a imitación del Señor, que hablaba en parábolas, para que quien ve, vea más, y el que no ve, vea menos. Misterios de disposición del alma ante la gracia (Mt 13,13ss).

cia (Éx 3,14; cf. DN I, 6; V, 1.10), así intentan demostrar que la racionalidad y la sabiduría son atributos propios de Dios y que verdaderamente es Subsistencia y la verdadera causa de la subsistencia de todos los seres, también le representan como luz (Jn 8,12; 1 Jn 1,15; cf. DN I, 6) y le nombran Vida (Jn 5,26; 11,25; 14,6; DN I, 6; VI, 1-3), estas tales formas sagradas son sin duda más nobles y al menos parecen superiores a las representaciones materiales. Sin embargo, incluso siendo así no consiguen tener un parecido con Dios de verdad. (Pues Dios es superior a toda esencia y vida, ninguna luz puede caracterizarlo, toda razón e inteligencia carecen de semejanza con Él, no se le pueden comparar).

Otras veces las mismas Escrituras celebran de manera extraordinaria a Dios con expresiones negativas, le llaman invisible, infinito, incomprensible y otras cosas con las que se pretende expresar no lo que es sino lo que no es (Jn 1,18; Col 1,15; 1 Tim 6,16; Heb 11,27).

Creo que esto es lo más apropiado para referirse a Dios, porque, como nos enseña la secreta y sagrada tradición, certificamos que Dios no es como ninguno de los seres, desconocemos, sin embargo, su indeterminación supraesencial, incomprensible e inefable.

Si verdaderamente las negaciones son apropiadas para referirse a Dios, en cambio las afirmaciones positivas son inadecuadas al misterio de lo inefable, para lo invisible está mucho mejor hacerlo valiéndose de figuras desemejantes [6].

Por tanto las sagradas descripciones de las Escrituras al intentar explicar los órdenes celestes con figuras que no son se-

[6] Habla aquí de la vía afirmativa y negativa de que trata ampliamente en MT III aplicando los principios de la vía negativa o apofática para elevarse hacia el misterio que anuncia la vía afirmativa del símbolo. Sobre la superioridad del lenguaje apofático, cf. DN XIII, 3; MT I, 2-3. Iniciada en los textos platónicos (*Rep.* 509B; *Parm.* 141E), la teología negativa se afianza en Plotino (*Enéadas* V 5,13) y triunfa con Proclo (*In Parm.* passim). Filón había hecho la conexión del Dios invisible de la tradición bíblica con las fuentes platónicas de la vía negativa. Cf. WOLFSON, *Philo.* II (1947) 113ss. Luego le seguirán los Padres de la Iglesia: Justino (*Dial.* 127,2), Clemente de Alejandría (*Strom.* II 2,5-6; V 11,71), Ireneo (*Adv. Haer.* IV 20,5), Gregorio de Nisa (*Vita Moysis* II 158-165: «nube», tiniebla «invisible» e «incognoscible»; cf. H. C. PUECH, «La ténèbre mystique»: *Études Carmélitaines* [1938] 33ss).

mejantes a ellos no ocasionan una degradación, sino que los ensalzan y con ello intentan demostrar que esos órdenes son eminentemente superiores a todos los seres materiales. Y pienso también que ninguna persona sensata podrá negar que las desemejanzas sirven mejor que las semejanzas para elevar nuestra mente [7]. Pues es probable que usando las figuras más nobles alguno cometiera el error de pensar que los seres celestes son hombres de oro, luminosos y resplandecientes, de bella apariencia, con vestidos brillantes, inofensivamente llameantes, y con cuantas otras hermosas figuras ha asemejado la teología a las inteligencias celestes (Mt 28,3; Mc 16,5; Hch 1,10; Ap 4,4; cf. CH XV, 2.4).

Para que no sucediera eso a quienes son incapaces de pensar que hay alguna hermosura superior a la que perciben los sentidos, sabios y piadosos teólogos se atrevieron a condescender santamente con imágenes desemejantes inverosímiles; con ello han impedido que nuestra natural tendencia a lo material se detenga en esas horribles imágenes y a la vez han favorecido la elevación de la parte superior del alma [8] y han logrado con esas horribles imágenes que, incluso los más inclinados a lo material, no consideren ni justo ni verdadero que esas imágenes tan horribles puedan corresponder verdaderamente a las realidades supracelestes y divinas. Por lo demás, hay que pensar que ninguna de las cosas que existen carece totalmente de belleza [9], si es verdad eso que dice la Escritura: «todo es muy bueno» (Gén 1,31).

4. Ciertamente podemos conseguir tener hermosas contemplaciones a partir de todas las cosas. Incluso a partir de cosas materiales podemos aplicar las que hemos denominado

[7] Esta paradoja dionisiana de las «desemejanzas» que Plotino había explicado (*Enéadas* I 8,12) hallará eco resonante en San Agustín y por él en toda la Edad Media. Para Dionisio, en cambio, el sentido platónico disociador de lo divino, mundo de lo imperfecto (este mundo), está frente al celeste (lo perfecto). Este lenguaje lo torna el Areopagita en el mejor medio de acercarse a Dios por vía de negación, o teología apofática, que es la manera más directa de penetrar en el misterio.

[8] Dividir el alma en dos partes sin que se rompa su unidad fundamental es idea que viene de Plotino (*Enéadas* III 8,5); cf. REYPENS, «Cime de l'âme», en *Dict. De Spirit.*; IVANKA, «Apex mentis», en *Zeitschrift für Kath. Theol.* LXXII (1950) 129ss.

[9] CH IV, 1; DN IV, 20; VII, 2.

desemejantes semejanzas a los seres inteligibles e inteligentes [10], las cosas deben aplicarse de una manera a los seres inteligentes y de otra muy distinta a los que solamente sienten [11]. Pues la cólera, en efecto, en los seres irracionales nace de un impulso apasionado [12] y su movimiento irascible es completamente irracional, en cambio en los seres racionales lo irascible se debe considerar que es algo distinto, que demuestra, yo lo pienso así, la actuación valerosa de su racionalidad y la capacidad de perseverar en los fundamentos divinos e inmutables.

Por lo mismo denominamos instinto en los seres irracionales a cierta inclinación irreflexiva y material producida por un movimiento innato o habitual a las otras cosas que no pueden dominar, y al apetito irracional que domina al cuerpo que induce a todo animal a lo que apetecen los sentidos, pero cuando aplicamos las desemejantes semejanzas a los seres inteligentes, si hablamos en ellos de instinto debemos entenderlo como un anhelo divino de la inmaterialidad que excede toda razón e inteligencia y un firme y constante deseo de contemplar pura e impasiblemente la Supraesencia y de unirse de verdad eternamente y espiritualmente con la luz inmaculada y sublime y la Hermosura invisible y fuente de hermosura. Y llamaríamos intemperancia al ardor y firmeza y a lo que nadie puede interrumpir debido al deseo puro y constan-

[10] Dionisio distingue «inteligibles» (νοητοι) e «inteligentes» (νοεροι). Doble función en el mismo sujeto: los ángeles. No dos clases de ángeles como alguien opina. «Inteligible» significa mirar a Dios; «inteligentes», mirar al universo, a los hombres. De Dios reciben, a los demás comunican. Está tomado de PROCLO, *In Plat. Theol.* IV 37; DN IV, 1.

[11] Cf. JÁMBLICO, *De mysteriis* I 21,66. Semejanzas y desemejanzas entre Dionisio y Jámblico en los símbolos con relación al lenguaje litúrgico, véase en «Iamblicus and the Anagogical Method in Ps. Dionysian Liturgical Theology»: *Studia Patristica,* XVII (Pergamon Press, Oxford 1982) 453-460.

[12] Sobre el tema de la indiferencia (απαθεια) o insensibilidad de los estoicos y platónicos en su aplicación a la tradición cristiana de pecado y gracia véase VILLER, «Aux sources de la spiritualité de St. Maxime: les oeuvres d'Evagre le Pontique»: *Revue d'ascétique et de mystique* XL (1930). Dionisio transfiere a lo divino ciertas nociones pastorales como «irascible», «concupiscible», «intemperancia», «ebriedad» (CH II, 4; *Epist.* 9, 5), pero elimina toda sublimación simbólica de la «pasión» como tal. Gregorio Nacianceno *(In Cant.* 772A) y Proclo *(In Alcibiadem* II 174) habían hecho la transposición de *eros* a lo divino. (DN IV, 15).

te de la hermosura divina y a la entrega total a lo verdaderamente deseable.

También a la falta de razón y de sensaciones de los animales irracionales y de las cosas materiales que no tienen alma lo llamamos con propiedad irracionalidad e insensibilidad, pero al hablar de los seres inmateriales e inteligentes reconocemos que debido a su santidad, ya que son seres sobrenaturales, sobrepasan con mucho nuestra razón discursiva y corporal y las sensaciones materiales y extrañas de las inteligencias incorpóreas.

Por tanto es posible usar correctamente figuras para referirnos a las cosas celestes, incluso sirviéndonos de las partes más innobles de la materia (Sab 13,1-9; Rom 1,20), porque también eso ha recibido de la verdadera Hermosura su existencia y contiene en su total condición material ciertos vestigios [13] de la hermosura inteligente y por ellos puede elevarse a los arquetipos inmateriales, pero queda ya dicho que hay que tomar las semejanzas de manera diferente y las mismas cosas tampoco de igual forma, sino que debemos determinar justa y propiamente qué corresponde a la inteligencia y qué a los sentidos.

5. Encontraremos que los teólogos místicos no solamente se sirven de esto santamente cuando configuran las descripciones de las jerarquías celestes, sino que también lo hacen a veces para explicar los misterios de la Deidad. A veces la celebran con cosas preciosas, como «Sol de justicia» (Sab 5,6; Mal 3,20) [14], como «Lucero de la mañana» que se levanta santamente hasta la inteligencia (2 Pe 1,19; Ap 22,16) [15], como «Luz» de fulgor claro e intelectual (1 Jn 1,5; cf. DN I, 6).

[13] «Vestigios» es lenguaje neoplatónico. Para PLOTINO, *Enéadas* III 4,1, el «último vestigio de los seres celestes aquí en la tierra» son los seres animados. Para Dionisio, la materia inanimada, aunque sea «débilmente», lleva la marca del Creador; cf. DN IV, 20-35. Tema de gran envergadura en San Agustín. En esto Dionisio ha seguido a Proclo; cf. H. KOCH, «Proklus als Quelle des Ps. Dionysius»: *Philologus* LIV (1895) 438ss; y H. F. MÜLLER, «Dionysios, Plotinos, Proklos»: *Beiträge zur Geschichte der Ph. und Theol. des Mittelalters* XX (1918) 21ss, y PLOTINO, *Enéadas* II 9.

[14] Para mayor información sobre los símbolos de Dios mencionados en estas líneas (CH II, 5), véase *Epist.* 9, 1.

[15] PLOTINO, *Enéadas* II 3,12-20.

Otras veces lo hacen valiéndose de cosas menos valiosas. Como «Fuego que arde sin quemar» (Éx 3,2; 13,21; Sab 18,3) [16], como «Agua» que comunica plenitud de vida (Sal 35,10; Jer 2,13; Ez 47,1ss; Ap 7,17) y, hablando metafóricamente, que llega a las entrañas y hace brotar ríos de corriente inagotable (Éx 17,1-7; Núm 20,8; Jn 7,38; Ap 22,1) [17]. Y otras veces incluso se valen de lo menos apreciado, como «Ungüento oloroso» (Cant 1,3; Is 61,1; Jer 1,5; Hch 10,36), como «Piedra angular» (Is 28,16; Ef 2,20; cf. DN I, 6). Incluso se le aplican a Dios las figuras de las fieras y se le atribuyen propiedades del león y de la pantera (Is 31,4; Os 5,14), y dicen que es un leopardo y un oso devorador (Os 13,7; Ap 13,2). Hay que añadir, además de esto, lo que parece más abyecto de todo y más inverosímil, pues los expertos en cosas divinas han transmitido incluso que Dios mismo se ha aplicado a sí mismo la forma de gusano (Sal 21,7).

Así todos los que saben de Dios e intérpretes de la inspiración misteriosa separan por pureza al «Santo de los santos» de las cosas imperfectas y profanas (Éx 26,33; Heb 9,3), y proclaman esa figuración desemejante de las cosas sagradas a fin de que las realidades divinas no se confundan con las inmundas ni que los aficionados a contemplar los símbolos divinos se detengan en tales figuras como si fueran verdaderas, y que se honre a Dios con las negaciones verdaderas y con las desiguales semejanzas con sus últimos reflejos.

No es nada absurdo, pues, el representar también los seres celestes con las desiguales semejanzas inverosímiles, por los motivos que hemos dicho. Pero tal vez yo no habría llegado a investigar las cosas sagradas por tener dudas o por dar una explicación precisa de ellas si no me hubiera conmovido lo deforme de las imágenes reveladas de los ángeles. Mi mente no ha sido capaz de aguantar esas imágenes inadecuadas. Ellas me han incitado a ir más allá de las inclinaciones materiales y me han acostumbrado a elevarme santamente a tra-

[16] Más explicaciones del fuego como símbolo de Dios, en CH XV, 2; *Epist.* 9, 2.
[17] EH I, 3; DN I, 6; *Epist.* 9, 1; PLOTINO, *Enéadas* VI 9,4-9.

vés de las apariencias a las realidades que no son de este mundo [18].

Baste ya con lo dicho sobre las imágenes materiales e inverosímiles con que las Sagradas Escrituras representan las figuras de los ángeles. A continuación es necesario precisar lo que yo pienso que es la Jerarquía y qué ventajas reciben de ella los que participan de ella. Que sea el guía de mi exposición Cristo, si se me permite decir, mi Cristo, el inspirador de todo lo que conocemos sobre la Jerarquía. Tú, hijo mío, siguiendo las santas instrucciones de nuestra tradición jerárquica, escucha devotamente estos razonamientos sagrados e inspirados y te iluminará esta doctrina. Guarda las cosas santas en lo recóndito de tu mente preservándolas como unas frente a la multiplicidad de lo profano (1 Tim 6,20) [19], pues, como dice la Escritura, no es lícito arrojar a los cerdos la pura, brillante y espléndida perla de las margaritas espirituales (Mt 7,6).

CAPÍTULO III

Qué se entiende por jerarquía y cuál sea su provecho

1. Pues a mi juicio, la Jerarquía es un orden sagrado, un saber y actuar asemejado lo más posible a lo divino [1] y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de Él. La hermosura de Dios, tan simple, tan buena, origen de toda perfección, carece en sí absolutamente de toda desemejanza, pero dispensa a todos su propia luz, según la condición

[18] Reiteración característica de Dionisio. En este caso autobiográfica. Según la pedagogía divina, nos elevamos de lo visible a lo invisible por reflexión meritoria. A este propósito había dicho CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* V 4,24, que si Dios habla oscuro es «para que nuestra inteligencia, al esforzarse por descifrar los enigmas, se lance a descubrir la verdad».

[19] Exhortación parecida en EH I, 5; DN I, 8; MT I, 1.

[1] «A mi juicio», con estas palabras nos advierte Dionisio que la ordenación celeste de las «jerarquías» no es una verdad revelada en sentido estricto de dogma de fe. «Orden, entendimiento y acción», según el Areopagita constituyen las jerarquías. Cf. CH III, 2; EH I, 2; EH V, I.1-3; R. ROQUES, *L'Univers Dionysien*, o.c.

propia de cada uno [2], y los perfecciona con la perfección más divina de acuerdo con la forma en que más se parezcan a Él.

2. El fin, efectivamente, de la jerarquía es lograr la semejanza y unión con Dios en la medida posible [3], teniéndole a Él como maestro de todo sagrado saber y actuar [4] y contemplar fijamente su divinísima hermosura y, en la medida posible, imitarle y hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados (Sab 7,26; 2 Cor 3,18) [5], que reciban el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez lo transmitan generosamente [6] a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas.

Porque no se les permite a los santos guías ni a los iniciados por ellos hacer nada en absoluto en contra de las sagradas disposiciones del que es origen de la misma perfección; ni siquiera es posible que actúen de otra forma si anhelan el divino resplandor de Dios y devotamente lo contemplan, cual corresponde a lo sagrado, y están configurados, en la medida posible a cada una de las almas santas, con esa Luz.

En efecto, al decir jerarquía se intenta demostrar una disposición absolutamente sagrada, imagen de la hermosura de Dios, que pone de manifiesto los misterios de la propia iluminación, gracias a su rango y saber jerárquicos [7], y que se ase-

[2] «Según la condición propia de cada uno». Hay, pues, en las jerarquías ejercicio de la libertad, manifiesto por su «impulso a la altura» (CH XIII, 3), además de su «ser natural», que participa gradualmente de la luz de Dios. En otros lugares (EH II, III.3; DN IV, 22.23; *Epist.* 8, 6) se trata del pecado de los ángeles.

[3] Fórmula procedente de Platón, que actualiza Plotino *(Enéadas* V 9,1); se modifica con Gregorio de Nisa *(In Orat. Dom.* 1145A) bajo la influencia del «imagen y semejanza» bíblico (Gén 1,26). Asimismo Orígenes, quien modifica por su parte la idea de «semejanza» que será consecuencia de la imitación *(Princ.* III 6,1) por la práctica de la virtud.

[4] Proclo afirma *(In Alcib.* II 13) que quien «se eleva a lo divino tendrá un dios revelador de la verdad y maestro de la vida de purificación». Dionisio, en cambio, habla del «único guía y maestro», Jesucristo, propuesto por Clemente de Alejandría como «preceptor», «convertidor», y «doctor» *(Paedag.* I 3,3).

[5] Aplica Dionisio a todos los ángeles lo que dice la Escritura de la Sabiduría.

[6] Proclo habla repetidas veces de esta generosidad (αφθονιος) en *Theol. Plat.* IV 15 y *In Parm.* V 316. Volverá Dionisio sobre todo en EH I, 3.

[7] ¿Cuáles son esos «saberes» de las jerarquías? Lo analiza prolijamente M. von Ivanka, «Zum Problem des christlichen Neuplatonismus»: *Scholastik* 31 (1956)

meja, en la medida posible, a su propio origen. Cada uno de los que participan del sagrado orden puede conseguir la perfección. Ésta consiste principalmente en tender, según la propia capacidad, a imitar a Dios y en hacerse «cooperador de Dios», como dice la Escritura (1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2), que verdaderamente es la cosa más maravillosa, y ser reflejo de la actividad divina que, en cuanto es posible, se manifiesta en él.

Por ejemplo, puesto que el orden sagrado dispone que unos sean purificados y que otros purifiquen, que unos sean iluminados y que otros iluminen, que unos sean perfeccionados y que otros perfeccionen, cada cual deberá imitar a Dios en la forma que le corresponde. Lo que nosotros, hablando humanamente, llamamos Bienaventuranza de Dios está exenta de toda desemejanza, pero repleta de luz sempiterna, perfecta, con total perfección. Ella purifica, ilumina y perfecciona: es más, es la purificación en sí, la luz en sí, la perfección en sí [8], está por encima de toda perfección, de toda luz, es la fuente originaria de toda perfección en sí y la causa de toda jerarquía, y sobrepasa por excelencia a todo lo sagrado [9].

3. Por tanto, pienso yo que es necesario que los ya purificados estén completamente limpios y libres de toda mancha desemejante, y los iluminados estén llenos de la luz divina y levanten los ojos completamente puros de su mente para conse-

393ss. Según él, estos saberes son ciencia de lo Alto, por lo que conocen las graduaciones angélicas y todo de arriba abajo, al modo de las emanaciones platónicas.

[8] De aquí ha partido la generalización de las tres etapas de la vida interior: purificación, iluminación, perfección. Cf. EH V, I.2-7 por equivalencia a la graduación jerárquica: diáconos, presbíteros, obispos. Orígenes comenzó a relacionar la filosofía con esta escala de la vida cristiana: ética, física, teoría en función de la purificación, iluminación, contemplación. Gregorio de Nisa fusiona purificación e iluminación. Variaciones también en otros Padres, hasta que se fijó el esquema en Dionisio, quien evidentemente refleja gran influencia neoplatónica en esta clasificación del camino hacia Dios. Cf. A. LOUTH, *The Origins of Christian Mystical Tradition* (Clarendon, Oxford 1918) 57-59.

[9] Proclo afirma en Dios el poder de causalidad infinitamente fecunda *(In Parm.* VI 13), no como el motor inmóvil de Aristóteles. Para Proclo, la génesis de la mónada es lazo de unión para volver al Uno más que proliferación creante de nuevos seres. Proclo sigue a Platón *(Rep.* VI 509B; *Timeo* 29A); Plotino abunda en la misma idea *(Enéadas* V 2,1; VI 8,18). Ninguno menciona la creación *ex nihilo.* Dionisio, en cambio, lo enfoca con el sentido creacionista de las Sagradas Escrituras (CH IV, 1; DN IV, 1).

guir el estado posible de contemplación, y los perfectos, alejados de toda imperfección, se hagan partícipes de la ciencia perfeccionante de quienes contemplan los santos misterios [10].

Y asimismo los encargados de purificar, con su abundante pureza, hagan a otros partícipes de su propia purificación, y los que iluminan, por tener mentes más claras en forma apropiada tanto para participar de la luz como para difundirla y gozosamente llenos del sagrado fulgor, difundan la luz que les desborda por doquier entre los que son dignos de ella. Y que quienes deben perfeccionar, por conocer la doctrina relativa a la perfección, consigan perfectos instruyéndoles en la doctrina sagrada de la ciencia de los que ya contemplan los santos misterios [11].

Concluyendo, cada orden de la sagrada jerarquía, según le corresponde a cada uno, es elevado a cooperar con Dios [12], con la gracia y poder que Dios le da puede hacer aquellas cosas que, natural y sobrenaturalmente, son propias de la Divinidad. Dios las hace de manera sobreesencial y las revela en forma jerárquica a las inteligencias que aman a Dios [13] para que, dentro de lo posible, las imiten.

[10] En la *Jerarquía Eclesiástica,* Dionisio establece nítidamente la triple clasificación eclesial: diáconos, presbíteros y obispos (EH III, III.6-7; V, I.4-5.6; VI, I.1-3). Él mismo hace la clasificación de catecúmenos-purificación, bautizados-iluminación, monjes-perfección. Pero dirá que en general son tres etapas que pueden darse en cualquier persona inteligente (νοητοι); cf. CH X, 3.

[11] Expresiones tomadas de la preparación o iniciación a los misterios de Eleusis, que Dionisio toma de PROCLO, *In Alc.* 3, 103.

[12] «Cooperación con Dios». Ésta es la razón de ser de las jerarquías, insiste Dionisio aquí y en DN IV, 1, de manera que el mal se explicaría por esa falta de cooperación (DN IV, 1). Proclo lo había indicado asimismo en sus jerarquías *(Instit. Theol.* 50).

[13] Esta referencia al amor de Dios (αγαπη), que Dionisio repite con frecuencia (EH I, 3; DN IV, 14-15; DV XIV, 16), le da el sello puramente cristiano, pues en PROCLO, *In Parm.* 4.141, no pasa de ser un amor pasional (ερως).

CAPÍTULO IV

Lo que significa el nombre «ángel»

1. Creo que he definido ya perfectamente la jerarquía. A continuación debo celebrar la jerarquía angélica [1] y contemplar con los ojos por encima del mundo las figuraciones sagradas que nos ofrecen de ella las Escrituras, para que, a través de esas místicas representaciones, podamos elevarnos a su muy divina simplicidad y celebremos al origen de toda ciencia acerca de la jerarquía con la debida adoración a Dios y comenzando con ceremonias de acción de gracias.

Ante todo, hay que decir esta verdad: Que la Divinidad supraesencial por su Bondad ha establecido las esencias de los seres y les ha dado la existencia [2]. Es algo propio de la Causa universal y de la Bondad suprema el llamar a los seres a unirse con Ella, según se lo permite a cada uno de ellos su propia disposición. Ciertamente todos los seres participan de la providencia que brota de la Divinidad supraesencial y Causa de todo. En realidad nada podrá existir si no recibe en modo alguno de aquel que es fuente y esencia de los seres. También todas las cosas inanimadas por el hecho de existir participan de Ella. (Pues todo ser debe su existencia a la Deidad trascendente [3]), y los vivientes, a su vez, participan de su poder vivificante que sobrepasa toda vida, los seres dotados de razón e inteligencia participan de su Sabiduría, perfección absoluta y primordial, que sobrepasa toda razón e inteligencia [4]. Queda claro, pues, que están más próximos a Dios aquellos seres que han participado de Él de muchas maneras.

[1] Traza aquí el autor líneas comunes a todas las jerarquías, pero más particularmente con referencia a las jerarquías angélicas. Se interesa sobre todo en hacer por medio de ellas una alabanza a Dios.

[2] *Constituciones Apostólicas* VIII 12,6; DN I, 4, y *Epist.* 8, 1.

[3] Trascendente en el mismo sentido que el Bien de PLATÓN, *Rep.* 509B, pues aunque todas las cosas deban la «existencia y esencia» (το ειναι τε και την ουσιαν) al Bien (Dios), Él no es su forma. SANTO TOMÁS diría después: «Non est esse formale omnium»: *Contra Gentes* 1,27.

[4] Existir, vivir, pensar. Tríada neoplatónica *(Enéadas* VI 7,23) que Dionisio repite en DN IV, 20; V, 3.

2. Ciertamente los santos órdenes de los seres celestes han participado de la divina largueza por encima de los seres que solamente existen, por encima de los seres irracionales e incluso de nuestra naturaleza racional. En efecto, en cuanto a su inteligencia se asemejan a Dios, ven su semejanza con Dios, superior a este mundo, y se sienten atraídos a conformar con Él su inteligencia. Tienen, con razón, mayor comunicación con Dios, constantemente y siempre tienden, en la medida que les es permitido, a las alturas (Mt 18,10) con un deseo indefectible de Dios. Reciben de forma inmaterial y en toda pureza la iluminación en su origen, y en esa iluminación obtienen su vida plenamente inteligente.

Esos órdenes son verdaderamente los que primero y de múltiples formas participan de lo divino, y los primeros que transmiten de muchas maneras los misterios de la Divinidad. Por tanto merecen por antonomasia y antes que nadie el nombre de ángeles [5], por haber recibido los primeros la iluminación de Dios y porque por medio de ellos se nos transmiten las revelaciones que no están a nuestro alcance. Ciertamente de esta manera se nos dio la ley, como dice la Escritura, por medio de los ángeles (Hch 7,53; Gál 3,19; Heb 2,2) [6] y también fueron ángeles los que antes de la ley y después de la ley llevaron a nuestros antepasados hasta Dios, bien manifestándoles lo que debían hacer, sacándoles del error y de la vida impía para llevarlos al recto camino de la verdad, bien revelándoles las sagradas jerarquías, las visiones secretas de los

[5] PROCLO, *In Orat.* 104, asigna a los ángeles ante todo una misión de «reveladores». Mediación celeste, dirá el Areopagita, entre la Deidad y los hombres (CH X, 1-2). Sin duda que toma de Proclo (*De malo subs.* 1.218) la idea de que los ángeles son los «mensajeros y reveladores del silencio de Dios» (DN IV, 2).

[6] Dionisio insiste aquí deliberadamente en la mediación de los ángeles hasta lograr sustituir la tríada de Dios-Moisés-Pueblo escogido, por esta otra: Dios-ángeles-hombres. Para ello se ha servido del esquema platónico que halló en PROCLO, *In Crat.* 104. Suprime, claro es, algunos intermediarios platónicos que no podían admitirse cristianamente («dioses», «demonios», «héroes»), simplificando toda la cadena de mediación en este triple eslabón: Dios, ángeles, hombres, que hizo fortuna en la teología de la Edad Media. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* I q.108 a.7, afirma que «incluso después del juicio final» los bienaventurados «recibirán cierta luz por medio de los ángeles».

misterios que se nos esconden y la interpretación de ciertas profecías divinas (Éx 23,20) [7].

3. Pero si alguien dijera que Dios se ha manifestado directamente, sin intermediarios, a algunos santos (Gén 12,7; 28,13) [8], debe saber también esto que dicen las Sagradas Escrituras, que lo que sin duda es lo secreto de Dios, «nadie lo ha visto», ni verá (Éx 32,30; Jn 1,18; 1 Tim 6,16; 1 Jn 4,12; cf. *Epist.* 1). Es verdad que ha habido revelaciones de Dios a los santos; precisamente Dios se revela en la forma que le conviene en ciertas visiones santas adaptándose a la manera de ser de los videntes (Gén 17,1; 18,10; 32,23; Éx 24,9-11; 33,19-23; Is 6,1-8). Los teólogos, muy sabiamente, a esas visiones en las que se describe a la Divinidad como algo semejante por su forma a las cosas que carecen de ella las llaman, con razón, teofanías por elevar a los videntes hasta lo divino [9], pues por medio de ellas reciben los videntes la iluminación divina y de algún modo quedan instruidos santamente sobre lo divino.

Nuestros ilustres antepasados tuvieron estas visiones sirviendo de intermediarios los poderes celestes (Gén 17,1; 18,1; 18,10; 32,33; Éx 24,9; 33,19-23; Is 6,1-8) [10]. ¿No es verdad también lo que nos han transmitido las Escrituras: que Moisés recibió directamente de Dios las sagradas normas

[7] CH IV, 4.

[8] SAN AGUSTÍN, *Gen. ad litt.* 12,26-27, dice que a Moisés y a San Pablo les fue concedido ver a Dios en forma excepcional por «arrobamiento». SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* I q.12 a.11; II-II q.175 a.3, precisa que «ningún hombre» ve la «esencia» de Dios mientras no haya «salido de esta vida mortal». Dionisio no limita la visión «arrobamiento» únicamente al caso de Moisés y Pablo. Para el Areopagita es «normal» llegar a la experiencia de Dios, «oculto en la tiniebla más que luminosa del silencio» (MT I, 1). Pero esta visión, superior a las mismas teofanías que vengan por mediación angélica, seguirá siendo, por definición, una «no-visión».

[9] Para comprender debidamente este «parecido» (ὁμοίωσις), insiste Dionisio en que ninguna cosa creada puede representar propiamente la *simplicidad* y *sin forma* de lo increado (DN I, 1). Santo Tomás lo incorpora a su obra en estos términos: «El parecido de las realidades sin forma no puede representar al vidente la esencia de Dios»: *Sum. Theol.* I q.12 a.3.

[10] Teofanías de los «antepasados»: Abraham: Gén 17,1; 18,1; Jacob: Gén 18,10; 32,23; Moisés: Éx 24,9-11; 33,19-23; Is 6,1-8. Por razones metafísicas, Dionisio concluye que tales manifestaciones de Dios no pueden menos de ser por medio de ángeles.

de la ley, para que nos enseñara con verdad que ellas eran una copia de la ley divina y santa? ¿Y no enseña también esto claramente la Teología: que la ley nos ha llegado por medio de los ángeles a fin de que aprendamos que ése es el orden establecido por Dios, que los seres inferiores se eleven a Dios por medio de las jerarquías superiores? [11].

Y, por cierto, esa ley dada por el que es principio supraesencial de todo orden no sólo afecta a los órdenes inteligentes superiores y a los inferiores, sino también a los de igual rango. Pues en cada jerarquía ha establecido que existan tres grados de órdenes y poderes, primeros, medios y últimos, y que los más próximos a Dios instruyan a los menos cercanos y los guíen hasta la presencia de Dios, su iluminación y unión.

4. También he advertido que el divino misterio del amor de Jesús a los hombres se manifestó, en primer lugar, a los ángeles y después a través de ellos nos llegó la gracia de conocerlo [12].

En efecto, de esta forma el divino Gabriel manifestó al sacerdote Zacarías que, contra toda esperanza y por la gracia de Dios, engendraría un hijo que sería el profeta de la obra divino-humana de Jesús, que iba a manifestarse para bien y salvación del mundo (Lc 1,11-20). Y también a María le anunció que se cumpliría en ella el misterio divino de la inefable encarnación de Dios (Lc 1,26-39). Otro ángel explicó a José que se habían cumplido verdaderamente las promesas hechas por Dios a su antepasado David (2 Sam 7,12-17; Mt 1,20-25). Y otro fue el que llevó la buena nueva a los pasto-

[11] Este principio de continuidad o intermediación jerárquica —dice Proclo— «rige todas las leyes divinas uniformemente de lo más alto a lo más bajo»: *Theol. Plat.* 4,16. Idea reforzada por Santo Tomás con mayor rigor aún que en el Areopagita (*Sum. Theol.* I q.108 a.1). Apunta el Areopagita que Moisés sería considerado como un ángel por ser supremo jerarca, y así, nos ha llegado la Ley «por medio de ángeles» equivaldría a decir «directamente por Moisés» (Éx 31,8; CH XII, 2; EH VII, III.6.7).

[12] Amor a Jesús equivale al misterio de la Encarnación (EH III, III.8.11.12; DN I, 4; II, 3.10; *Epist.* 3; 4; 9). ¿Por qué anunciaron visiblemente a los pastores el nacimiento de Jesús? Santo Tomás dice que propiamente anunciaban al Dios «escondido» más que al Niño visible. Lo hacían en forma de ángeles visibles, como hombres, porque los pastores, como los videntes de otras apariciones de ángeles, eran «esclavos de los sentidos» (*Sum. Theol.* III q.36 a.5). Dionisio, en cambio, dice que se les apareció un ángel por ser almas «puras».

res, pues por su vida apartada de la mayoría [13] y tranquila estaban ya purificados, y a él se unió «una multitud del ejército celestial» para transmitirnos a los habitantes de la tierra el célebre himno de gloria (Lc 2,8-14) [14].

Me voy a fijar ahora además en las revelaciones superiores de las Escrituras. Pues tengo observado que el mismo Jesús, causa supraesencial de todos los seres de más allá del universo, vino a nuestra naturaleza sin cambiar la suya y nunca abandonó la naturaleza humana que él había asumido voluntariamente, pues dócilmente se había sometido a los deseos de Dios Padre, manifestados por los ángeles. También intermediaron los ángeles para anunciar a José los planes del Padre sobre la marcha del hijo a Egipto y a su vez la vuelta desde Egipto a Judea (Mt 2,13-21; 19,22). También podemos ver que el mismo Jesús recibe las órdenes del Padre por medio de los ángeles. Omito referir además, por sabido, lo que dicen nuestras santas tradiciones [15], como la del ángel que confortó a Jesús (Mt 4,11; Lc 22,43) o cuando Jesús mismo, debido a su sobreabundante bondad con que nos salvó, es incluido en el orden de la revelación y proclamado «Ángel del gran consejo» (Is 9,6) y también cuando Él, como si fuera un ángel, dice que: «cuanto oyó del Padre nos anunció» (Jn 8,26; 15,15) [16].

CAPÍTULO V

¿Por qué llaman indistintamente «ángeles» a todos los del Cielo?

Según me parece, ésta es, efectivamente, la causa del nombre de «ángel» en las Escrituras. Pero creo que debemos inda-

[13] De ese «retiro» o «recogimiento» *(Epist.* 8, 1) dicen PROCLO *(In Parm.* V 328) y GREGORIO DE NISA *(Vita Moysis* 333A) que los recogidos viven en plenitud de contemplación.

[14] El «Gloria in excelsis Deo».

[15] Dionisio, que se está haciendo pasar por discípulo de San Pablo (Timoteo realmente lo fue), alude a la tradición que luego puso por escrito Lucas en su Evangelio.

[16] Aquí hay un juego con el significado de la palabra «ángel», que en griego quiere decir mensajero.

gar por qué razón llaman los teólogos a todos los seres del cielo indistintamente ángeles, pero cuando tratan del orden de esas jerarquías celestes llaman particularmente «ángeles» a los seres celestes que ocupan el último lugar de todos. En un grado superior antes que éstos ponen a los arcángeles, y a los principados, autoridades, potestades y a todos los demás seres superiores a éstos que reconoce la tradición revelada de las Escrituras.

Digo, además, que en todas las sagradas jerarquías los grados superiores tienen también las iluminaciones y poderes de los órdenes inferiores, pero los últimos no disfrutan de las que tienen los superiores a ellos. Los teólogos [1] llaman también ángeles a los órdenes superiores y más santos de los seres celestes, pues también ellos manifiestan las iluminaciones de Dios.

No hay motivo alguno para llamar al orden último de las inteligencias celestes o principados o tronos o serafines, pues no participa de los poderes superiores [2], sino que, del mismo modo que este orden eleva a nuestros inspirados jerarcas hasta los resplandores que ellos conocen de la Divinidad, así también los poderes sacratísimos de los seres superiores a este orden elevan hasta la divinidad a todo el orden que compone la jerarquía de los ángeles.

A no ser que alguien diga también que el nombre de ángel es común a todos, porque todos los poderes celestes tienen comunión mayor o menor con la Divinidad y con la luz que viene de Ella [3].

Pero para que todo esto nos quede más claro contemplemos con mirada pura las santas propiedades que nos han revelado las Escrituras de cada orden celeste.

[1] «Teólogos» equivale a decir los escritores sagrados de la Biblia. Dionisio lo usa a veces como término equivalente a «profetas». En este caso, las citas bíblicas son: Sal 103,20; Mt 25,31; Heb 1,4; cf. CH VIII, 2; MT I, 1.

[2] Son comunes en cuanto que las propiedades de la jerarquía inferior se dan a todos los demás órdenes. Pero los inferiores no tienen algunos dones, propios de los superiores; cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* I q.108 a.5.

[3] El capítulo XI, 1-2 es la respuesta a esta cuestión.

Capítulo VI

Cuáles sean la primera clase, media e inferior del orden celeste

1. Debo afirmar, en primer lugar, que solamente el que es principio de perfección sabe con exactitud cuántos y cuáles son los órdenes de los seres celestes y cómo consigue la perfección cada jerarquía de ellos. Digo además que ellos conocen sus propios poderes e iluminaciones y su orden sagrado y trascendente. Pero a nosotros nos es imposible conocer los misterios de las mentes celestes y sus muy santas perfecciones, si no contáramos con lo que la Deidad nos ha manifestado misteriosamente por medio de ellos, que conocen bien sus cosas propias. Por tanto no intentaré decir nada mío propio. Me contento con explicar, lo mejor posible, lo que me enseñaron los santos teólogos que reflexionaron sobre las visiones de los ángeles [1].

2. La Escritura ha transmitido nueve nombres para todos los seres celestes. Mi glorioso maestro los ha clasificado en tres jerarquías con tres órdenes cada una [2]. Él dice que la primera es la que está siempre junto a Dios, constantemente unida a Él y disfruta de esa unión antes que los demás y sin intermediarios. Y dice también que las Sagradas Escrituras nos transmiten que los más santos tronos y los órdenes dotados de muchos ojos y muchas alas (Ez 1,1-28), que en hebreo se les nombra querubines y serafines, están colocados inmediatamente en torno a Dios, más próximos que todos los demás [3].

[1] Dionisio se refiere a sus maestros San Pablo y Hieroteo, de quienes habla en DN III, 2. A Hieroteo, personaje ficticio, le atribuye el libro *Elementos de Teología,* que parece ha de atribuirse a Proclo. ¿No está Dionisio desvelando su pseudónimo y declarándose discípulo de Proclo, gran maestro de la Escuela neoplatónica de Atenas en el siglo V?

[2] Dionisio admite que su clasificación de las jerarquías angélicas no está tomada de la Biblia, sino del maestro Hieroteo.

[3] Santo Tomás sigue más de cerca la clasificación que hace San Gregorio *(Sum. Theol.* I q.108 a.5) y dice: «Dionisio explica los nombres de las jerarquías angélicas según conviene a la perfección espiritual de cada orden. Gregorio, al explicar los nombres de su *Homilía XXIV* sobre el Evangelio, parece referirse con preferencia a sus funciones externas. Dice, en efecto, que se llaman ángeles las verdades de menor trascendencia; arcángeles, las verdades más importantes; virtudes, los que hacen milagros; principados, los que presiden sobre los ángeles buenos». Dos nombres de las

Nuestro insigne maestro dice, efectivamente, que este grupo triple es una jerarquía de igual rango [4] y que realmente es la primera [5], pues no hay ninguna otra más divinizada que ella, es la que más directamente participa de las iluminaciones primeras de la Deidad [6]. Dice también que la segunda está compuesta por virtudes, dominaciones y potestades. Y la tercera y última de las jerarquías celestes [7] la componen los órdenes de los ángeles, arcángeles y principados [8].

CAPÍTULO VII

De los serafines, querubines y tronos. Y de la primera jerarquía que ellos constituyen

1. Aceptando esta clasificación de las santas jerarquías [1], decimos que todo nombre dado a los espíritus celestes demuestra la propiedad deiforme de cada uno de ellos [2]. Los que

jerarquías están tomados de la Biblia hebrea: serafines (Is 16,1-7) y querubines (Gén 4,24; Ez 10,1-22). Los otros son del Nuevo Testamento (Ef 1,21; Col 1,16; Jud 9). Las disposiciones ternarias son de Proclo *(Plat. Theol.* 3,14; *In Parm.* 6,60).

[4] Igualdad de rango, del que PROCLO, *Inst. Theol.* 21, precisa las condiciones: «comunidad», «continuidad», «identidad». De la identidad (ισοτης) trata el mismo PROCLO, *In Parm.* 5,110.

[5] A las primeras jerarquías está dedicado el capítulo siguiente y EH IV, III.5.10. Dionisio aplica a los serafines y querubines la descripción de «muchos ojos» (Ez 1,18) y «muchas alas» (Is 6,2; y Ez 1,6).

[6] Proclo, como Dionisio, admite que los ángeles del primer grupo jerárquico participan inmediatamente de Dios y sirven de intermediarios para las otras jerarquías: *Inst. Theol.* 78; cf. DN V, 3.

[7] La expresión «jerarquías celestes» y «disposiciones» se usan indistintamente para designar el grupo de tres órdenes, para uno solo o para los nueve. La definición dada al principio (CH III, 1) vale para todos.

[8] En los capítulos VIII y IX se trata de las segundas y terceras tríadas.

[1] Dionisio acepta la clasificación jerárquica recibida de su maestro Hieroteo, y aquí comienza a justificarla.

[2] Los diferentes nombres de ángeles responden a funciones o realidades distintas. Es frecuente entre los orientales esta vinculación nombre-cosa o persona. Lo que hace Proclo *(In Parm.* 5,86; *In Crat.* 7), lo recoge literalmente Dionisio (DN IX, 1 y *Epist.* 9, 2). Para Eusebio *(Mist. Ecl.* 2,17) los nombres son «espejos» de realidades. Orígenes *(Contra Cels.* I 25,705ss) hace exégesis de nombres de arcángeles. Gregorio Nacianceno *(Or.* 30,16,125ss) fue el primero en escribir un libro sobre «Los nombres de Cristo», renovado y superado por fray Luis de León.

conocen el hebreo dicen que el santo nombre de los serafines significa o incendiarios o que enardecen [3], el nombre de querubines, «abundancia de ciencia» o «efusión de sabiduría» [4].

Con razón, pues, los más altos seres ejercen la primera jerarquía celeste, la de más alto rango de todas por estar situada inmediatamente en torno a Dios y por recibir, al estar la más próxima [5], más en su origen las manifestaciones primeras y las perfecciones de Dios. Se les llama, pues, a estos espíritus «Enardecientes» y «tronos» y «Efusión de sabiduría» haciendo uso de un nombre que revela su estado deiforme.

Efectivamente, su eterno e incesante movimiento en torno a las divinas realidades [6], el calor [7], lo penetrante y desbordante de ese eterno movimiento, continuo, firme y estable [8], y el po-

[3] En griego εμπρηστας = que prenden fuego o «inflamantes», y θερμαινοντας = que llevan calor o «enfervorizantes». El nombre de *serafín* está expresamente mencionado en Is 6,2-6, pasaje que Dionisio reconsidera frecuentemente: CH X, 2; XIII, 3.4; XV, 2; EH IV, III.9-10.

[4] En la Biblia se menciona el nombre *querubín:* Gén 3,24; Éx 25,18-22; 37,6-9; Núm 7,89; 1 Sam 4,4; 1 Re 6,23-28; 8,6; Sal 18,10; 80,1; 99,1; Is 37,16; Ez 10,3-22. Dionisio, además, interpreta en este sentido Éx 1,4-28. Coincide Dionisio con San Juan Crisóstomo *(III Homilía sobre la Incomprensibilidad,* 724D) en el significado de *querubín,* pero difiere porque el Crisóstomo les concede categoría inferior en las jerarquías, el quinto puesto en lugar del segundo.

[5] Eficientes en lograr la unión con Dios, «principio unitivo del amor» de que habla Proclo *(In Alcib.* 2,85; *Instit. Theol.* 60,125; *In Parm.* 5,197). Lo aplica, como Dionisio, a las jerarquías del primer rango.

[6] El movimiento circular es una idea muy familiar a Plotino *(Enéadas* VI 9,8), originaria del diálogo *Fedro* (247A), donde Platón imagina las almas girando en torno a los dioses. Proclo lo aplica a los tres órdenes de la primera jerarquía angélica *(In Parm.* IV 113). En CH XV, 1, Dionisio explica el triple movimiento: longitudinal, circular y en espiral.

[7] Dionisio imagina que el movimiento circular de los tres órdenes primeros en torno a Dios produce calor, que se proyecta sobre las jerarquías inferiores, enfervorizándolas para elevarlas a Dios. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teodoto* 10,4-12,2, describe cómo los gnósticos orientales imaginan a los ángeles «hechos fuego inteligente», cuyas irradiaciones de calor purifican al hombre piadoso. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* I 6,1, se refiere a los «pneumáticos» en el mismo sentido redentor del calor. Por lo demás, en la Biblia el fuego es el símbolo empleado con mayor frecuencia para referirse a Dios.

[8] Coincidencia de estabilidad y movilidad. «¿Qué quiere decir esto?», se pregunta San Gregorio de Nisa *(Vita Moysis* II 243,405C), y responde: «Tanto más avanzamos en el camino de la virtud cuanto más fijos e inconmovibles perseveremos en el bien». Eckhart, después, lo interpreta como San Gregorio de Nisa, cuando comenta la Sabiduría en el siglo XIV en la frase *motus sine motu.* Proclo había explicado la vida como el eterno movimiento (αυτοκινεσις) y la identidad estable (στασις). Reflexiones que llegan hasta Nicolás de Cusa, quien propone la teoría de la *coincidentia oppositorum.*

der que tienen de asemejar a los subordinados con ellos mismos elevándolos con energía, enardeciéndolos y prendiendo en ellos la llama que les lleva a conseguir un calor semejante al suyo, su poder purificador como rayo o fuego abrasador, su aptitud para conservar su propia luz e iluminación evidente y sin merma, siempre de la misma forma, pues ella hace desaparecer y destruye todo lo que produce oscuras tinieblas, eso es lo que quiere revelar el nombre dado a los serafines.

Y el nombre de querubines quiere revelar su poder de conocer y de ver a Dios, el recibir el don sumo de luz y el contemplar el esplendor de la belleza divina con poder primordial, llenarse del don que hace sabios y compartir generosamente con los inferiores por medio de la efusión de esa sabiduría recibida.

El nombre de los más sublimes y excelsos tronos significa que su pureza sin mezcla les aleja de toda sumisión a las cosas viles, que se elevan hacia las alturas de forma supramundana, que están firmemente alejados de toda bajeza, que están asentados, con todas sus fuerzas, de manera estable y firme en torno a aquel que es verdaderamente Altísimo, que, libres de toda pasión y de manera inmaterial, están dispuestos a recibir la visita de la Deidad, que son portadores de Dios, que están prontos a acoger con diligencia sus dones (Sal 80,1; 99,1; Col 1,16) [9].

2. Ésta es, pues, la explicación, en cuanto nosotros podemos conocer, del significado de sus nombres. Ahora debemos decir cuál entendemos nosotros que es su jerarquía. Creo que he expuesto ya suficientemente que toda jerarquía tiene como fin el ocuparse indefectiblemente en la imitación de Dios configurándose con Él y que toda función jerárquica tiene la doble tarea santa de recibir y transmitir la purificación inmaculada, la luz divina, el saber que lleva a la perfección [10].

[9] El nombre de «tronos» es simbólico; no indica realidad material alguna, advierte Dionisio (CH II, 1). PROCLO, *Theol. Plat.* VI 24, había escrito: «Los tronos, entre las jerarquías más altas, significan acogida». En la misma idea abundan Orígenes *(De Orat.* XXII 485C) y San Juan Crisóstomo *(Hom. Incompr.* III 723D). Para Santo Tomás los «tronos» significan poder judicial *(Contra Gentes* III 80) o acoger a Dios abriéndose a sus dones *(Sum. Theol.* I q.108 a.6).

[10] Los ángeles son mediadores. Mediación, porque Dios, trascendente, se digna

Ahora espero decir, ojalá sea en términos dignos de los más altos espíritus, lo que revelan las Escrituras sobre cómo está constituida su jerarquía.

Sobre los seres primeros, aquellos que tienen su lugar junto a la Deidad a la que deben su ser y que se hallan, por así decir, en su vestíbulo [11], sobrepasan todo poder creado, visible e invisible, hay que pensar que constituyen una jerarquía particular y totalmente homogénea.

Es, pues, conveniente pensar que son seres totalmente puros [12], no en el sentido de que estén libres de cualquier mancha o fealdad profana, ni que los empañen imágenes terrenas, sino porque puramente están por encima de toda sumisión y de todo grado inferior de lo sagrado, debido a su suprema pureza sobrepasan a todos los poderes más deiformes, pues están constantemente adheridos a su propio orden moviéndose eterna y uniformemente en constante amor de Dios [13] y desconocen totalmente el rebajarse a cualquier cosa inferior, sino que tienen siempre como propiedad el ser semejantes a Dios [14], cimiento totalmente infalible, inamovible y totalmente incontaminado.

hacerse «participable» (DN II, 5-6). Idea familiar a Jámblico y sobre todo a PROCLO: «Los seres de la primera jerarquía transmiten su saber perfeccionante a los de la jerarquía media, quienes acogen el don de los primeros y lo transmiten a los seres de la última jerarquía, que se tornan hacia éstos»: *In Parm.* IV 56, y en *Instit. Theol.* 49,51,166. Expresiones e ideas neoplatónicas que Dionisio cristianiza, especialmente en CH VII, 2 y EH III, III.11.

[11] «Vestíbulo de la Trinidad», dice Dionisio en otro lugar (DN V, 8). PROCLO, hablando de los ángeles, dice que son «el vestíbulo de Dios»: *De dec. dub.* I 218. Llama a las almas «vestíbulo del Lógos», como la física es el «vestíbulo de la filosofía»: *In Alcib.* II 166,297.

[12] Dionisio aplica a los ángeles la triple escala de purificación, iluminación, perfección (CH III, 2-3). Pero en sentido moral, pues esto es propio del hombre nada más. Para los ángeles será en el conocimiento «purificación de sus ignorancias» (CH VII, 3; EH VI, III.5-6). Dionisio habla de purificación, iluminación (a veces «contemplación») y perfección, aplicándolo paralelamente a ángeles-hombres, especialmente en EH V, I.2-7.

[13] Se refiere Dionisio principalmente al movimiento que consiste en sentirse atraído por Dios en amor erótico (ερως) de que habla Proclo *(In Alcibiadem* II 81). No tanto amor (αγαπη) caridad, como don del Padre de que escribe San Juan (1 Jn 3,1). Porque la idea del Bien (DN IV, 16) es como un imán que al comunicarse atrae convirtiendo hacia él a quienes lo reciben.

[14] Don «infuso», dicen los escolásticos, pero que en los ángeles, por ser de naturaleza espiritual, les resulta como si fuera connatural.

Son además «contemplativos» no porque contemplen símbolos sensibles o intelectuales, ni porque se eleven a Dios contemplando las varias imágenes sagradas, sino porque están llenos de una luz superior que supera todo conocimiento inmaterial y los invade, en la medida posible, la contemplación triple y trascendente de aquel que es principio y fuente de toda hermosura [15].

Y son también contemplativos porque han sido considerados dignos de entrar en comunión con Jesús [16], no ya por medio de símbolos sagrados que representan figurativamente la semejanza de Dios [17], sino porque viven realmente en intimidad con Él y participan los primeros del conocimiento de sus luces divinamente operativas. Y porque ellos han recibido, sin duda en el más alto grado, el don de imitar a Dios y participan, en la medida posible, con la eficacia primera de su poder, en sus virtudes divinas y misericordiosas.

Y son perfectos también, no porque tengan una iluminación que los comunique un conocimiento discursivo de la variedad sagrada, sino porque están repletos de una deificación primordial y trascendente que les confiere el más alto conocimiento que pueden conseguir los ángeles de la actuación de Dios [18].

Ellos reciben su jerarquía, efectivamente, no a través de otros santos seres sino de la misma Deidad, pues ellos se ele-

[15] Alusión a la Santísima Trinidad, pues las operaciones del Uno neoplatónico son comunes a la Trinidad revelada al cristiano.

[16] Dionisio usa con mayor frecuencia el nombre de Jesús con relación a los hombres (EH I, 1.2; EH III, III.5). En este lugar aparece su naturaleza puramente divina entre los ángeles. A la vista de textos y contextos en que Dionisio presenta nada más la naturaleza divina de Jesús, ha habido lectores que imaginaron si el Pseudo Dionisio habría sido alguno de los monjes sirios monofisitas. Cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien* (París 1954) 319ss.

[17] Alusión a los *Oráculos caldaicos* de que trata Jámblico *(De Myst.* I 4; II 96), «iniciación en los misterios divinos» con la correspondiente «comunión» con la divinidad. Proclo *(In Crat.* 107) dice que tal iniciación mistérica se hace de padres a hijos. Dionisio sacramentaliza en cierto modo los Nombres de Dios (DN I, 4) dándoles valor de «divina iluminación» (θεοργικα φωτα). En este texto habla de «común-unión» con Dios por Jesús, en sentido puramente cristiano, por «los misterios de su obra divina actuante en el signo de la Santa Cena»; cf. *Epist.* 9, 1.

[18] Santo Tomás compara los tronos, querubines y serafines con los más íntimos cortesanos del Rey, y dice que tienen «conocimiento inmediato» de los «secretos divinos»: *Sum. Theol.* I q.108 a.6.

van directamente hacia Ella gracias a ese poder y rango que tienen y es superior al de todos los otros seres, y están afirmados junto a la perfecta e indeficiente Pureza y, en cuanto les es posible, acceden a la contemplación de la inmaterial e inteligible hermosura y por ser los primeros y por estar en torno a Dios son instruidos sobre las razones inteligibles de las obras de Dios debido a la suprema jerarquía que reciben del mismo principio de perfección [19].

3. Es cierto que los teólogos han afirmado claramente que entre los órdenes de las esencias celestes todo lo que conocen de las obras de Dios los órdenes inferiores lo reciben en forma conveniente de los que tienen un rango más alto, y que los más altos de todos reciben de la deidad misma, en la medida que les es posible, las iluminaciones iniciáticas. Ellos nos indican, efectivamente, que algunos de esos órdenes conocen por una santa iniciación de aquellos que les son superiores que es «el Señor de los poderes celestes y el Rey de la Gloria el que subió a los cielos en forma humana. Mientras que a otros, que dudan sobre Jesús mismo [20] y son instruidos en el conocimiento de su obra divina a favor nuestro, es el mismo Jesús el que los inicia directamente y de manera primordial les revela su obra bienhechora que realizó a favor de los hombres. Pues yo soy, dice, el que profeso la justicia y el juicio de salvación» (Is 63,1).

[19] El Supremo (υπερτατος) iniciador sería el mismo fundador del misterio. Proclo no se atreve a dar tanto rango a los ritos de Eleusis *(Plat. Theol.* 217). Pero Dionisio, pensando cristianamente, lo aplica a Jesucristo, «verdadero Principio de perfección [...] perfectamente santo, que consagra al sacerdocio las inteligencias deiformes» (EH V, III.1).

[20] ¿En qué consisten esas dudas e ignorancias de los ángeles con relación a la naturaleza de Jesús? Plantea esta cuestión San Agustín *(De Gen. ad litt.* XXI 8). Santo Tomás *(Sum. Theol.* I q.57 a.3 y 5) responde distinguiendo: los ángeles desde siempre conocen el futuro «que fluye necesariamente de sus causas», pero no los «futuros contingentes». Conocieron siempre como «principio general» la Encarnación de Jesucristo, pero necesitaron luego conocer las «condiciones especiales». Otros Padres antes que él no distinguieron tan claramente y se atuvieron más a la letra de la carta de San Pablo a los Efesios: «Misterio manifiesto *ahora* a los principados y potestades». Trataron este tema, entre otros, San Gregorio de Nisa *(Homilías sobre el Cántico)* y San Juan Crisóstomo *(De Incomp.* IV 729). Como observa E. Ivanka, *Zum Problem...*, a.c., 31-396, Dionisio enmarcado en el esquema neoplatónico, ofusca en cierto punto la «lógica del dogma cristiano», que tan claramente resume en este caso Santo Tomás, como queda dicho.

Pero me sorprende además que los primeros de los seres celestes, tan superiores a todos los demás, se muestran circunspectos, lo mismo que los de grado medio, cuando desean las iluminaciones de la Deidad. Pues no preguntan espontáneamente: ¿Por qué están rojos tus vestidos? (Is 63,2), sino que primeramente se exponen sus dudas entre ellos mostrando así que desean aprender y poseer la ciencia de las operaciones divinas, y no se anticipan al derrame de luz que Dios les concederá.

Así, pues, la primera jerarquía de los espíritus celestes está dirigida jerárquicamente por la Fuente misma de toda jerarquía, porque puede elevarse directamente hasta Ella, repleta, en conformidad con sus fuerzas, de toda purificación inmaculada, de luz infinita, y de la acción perfeccionadora que se necesita para ser iniciada, es a la vez purificada, iluminada y perfectamente iniciada, exenta de toda debilidad, saturada de la luz primera, y logra su perfección al participar en el don primordial del conocimiento y de la sabiduría.

En resumen, se podría decir no sin razón también esto, que la participación de la ciencia divina es purificación, es iluminación, es perfección. Pues es esta participación la que de algún modo la purifica de su ignorancia [21], por el conocimiento que ella le confiere, según su capacidad, de los más perfectos misterios. Ella es también la que ilumina con la misma sabiduría de Dios, que además ayuda a purificarse a aquella que no había advertido anteriormente cuanto le hace ver ahora la iluminación superior. Ella es, finalmente, la que perfecciona, mediante esa misma luz, con el conocimiento habitual de los más brillantes fulgores [22].

[21] Plotino requiere «purificación» no porque haya habido falta, «mancha» moral, sino por insuficiencia de la criatura para alcanzar el plano de lo divino *(Enéadas* III 6,5). En el mismo sentido elevante lo entiende Dionisio, que no admite la tesis de Orígenes *(De princ.* I 8,1) sobre la «caída» de los ángeles y su reintegración o apocatástasis.

[22] En estos más brillantes fulgores se puede ver lo que después llamarían «sobrenatural», injertado o infundido en la natural capacidad de conocer que ya tienen los ángeles por creación. No hay que entender los tres estados de «purificación, iluminación y perfección» como departamentos estancos, separados. Son distintos niveles de una misma realidad: la presencia de Dios santificante; cf. CH VII, 2; EH VI, 5-6.

4. Tal es, según yo alcanzo a saber, la primera jerarquía de los seres celestes, la que ocupa «el círculo de Dios» (Is 6,2; Ap 4,4; 5,11), inmediatamente en torno a Dios. Ella hace un giro simple y sin cesar en torno al que es conocimiento eterno de Él, en una estabilidad eternamente móvil, la más alta que puedan conseguir los ángeles [23]. Ella puede gozar además, con mirada pura, de múltiples y bienaventuradas contemplaciones y recibir también la iluminación de directos y simples resplandores. Se sacia de alimento divino, abundante gracias a la efusión del primer don, y único porque el Banquete divino lleva a la Unidad en unidad, sin diversidad. Ha sido considerada digna de un alto grado de comunión y cooperación con Dios, porque ella imita, en la medida posible, la hermosura del poder y actividad propios de Dios. Tiene un conocimiento extraordinario de muchos misterios divinos y participa, en la medida que le es permitido, de la ciencia y saber divinos [24].

Por eso también las Escrituras han transmitido a los habitantes de la tierra los himnos que canta esta primera jerarquía [25], en los que se manifiesta santamente la eminencia de iluminación, la más alta de todas, que ella tiene. Unos, en efecto, tomando la iluminación en términos sensibles con un parecido al «rumor de aguas» (Ez 1,24; Ap 14,2; 19,6) proclaman «Bendita sea en su lugar la gloria del Señor» (Ez 3,12). Otros cantan con veneración ese muy famoso y excelso himno de alabanza: Santo, Santo, Santo, Señor Todopoderoso, la tierra toda está llena de su gloria (Is 6,3; Ap 4,8). Pero estos sublimes cantos de alabanza de los espíritus supracelestes ya los he dejado explicados, lo mejor que pude, en el tratado *Himnos divinos* [26], y allí los expliqué, a mi modo de entender, suficientemente.

[23] Orden circular, como un coro, es imagen de tradición platónica que expresa el deseo constante de Dios.

[24] Frases comunes al neoplatónico Proclo *(In Alcib.* 325) y a San Gregorio Nacianceno *(Or.* 28,31; 44,3).

[25] Lugar común de triunfo en los «apocalipsis» judíos. Y concretamente recogido en el Apocalipsis canónico: 4,8; 6,10; 11,16; 11,5; 15,2; 19,1-8.

[26] Tratado ficticio o perdido.

De manera que en este momento presente, solamente conviene repetir que cuando el primer orden ha sido directamente iluminado por la Bondad divina, según su capacidad, en el conocimiento de Dios, lo transmite a su vez, como es propio de una jerarquía bienhechora, a sus inmediatos inferiores. Su enseñanza, por resumirlo brevemente, consiste en indicarles que es razonable y legítimo que los espíritus deificados, en la medida posible, —pues ellos son, por cuanto viven en conformidad con Dios, «los divinos lugares, como afirman las Escrituras, donde mora la Deidad» [27]— conozcan y honren a la Deidad misma, adorable, que merece toda alabanza y que está por encima de toda alabanza, y además que la Deidad es a la vez Unidad y Una en tres Personas [28], que hace que su espléndida providencia llegue a todos los seres desde los más elevados supracelestes hasta los últimos de la tierra, pues Ella es el principio primerísimo de todo ser y su causa y atrae supraesencialmente a todas las cosas para abrazarlas con un abrazo perenne [29].

CAPÍTULO VIII

De las dominaciones, virtudes y potestades. Y de su jerarquía media

1. Y ahora debemos pasar al orden medio de los espíritus celestes, con una mirada supramundana voy a explicar lo mejor que pueda esas dominaciones y las visiones realmente poderosas de las divinas virtudes y potestades [1]. Porque, en

[27] Referencia al arca de la alianza. El texto de Is 66,1 es un eco de la tradición bíblica sobre el arca (Núm 10,36; 1 Crón 6,31; 2 Crón 6,41) y «del Señor sobre trono de querubines» (Éx 37,7-9; 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 Re 19,15; Sal 80,1; 99,1).

[28] En griego μονας (mónada) y τρισυποστατος (personas, tres hipóstasis o personas). Dicho de otro modo: Dios Uno y Trino. Uno de los textos más claros a favor de un autor cristiano, no meramente neoplatónico, como alguien ha pensado del Pseudo Dionisio. Asimismo en DN I, 4; EH II, II.7; VI, II.

[29] Texto paralelo al de DN I, 4-5. Unidad en Dios. Puede también entenderse de la unión de Dios por amor (Jn 17,22: «sean uno como nosotros somos uno»).

[1] Dominaciones, virtudes y potestades, usando la terminología que desde SANTO

efecto, todos los nombres que se les atribuye a cada uno de los seres superiores a nosotros manifiestan su forma propia de imitar a Dios y configurarse con Él.

Así, en lo que se refiere al nombre de las santas dominaciones, pienso que quiere significar un elevarse libre y sin dejarse someter por ninguna tendencia terrena, sin inclinarse absolutamente a ninguna de las tiránicas desemejanzas de ninguna manera [2], pues dominan, como conviene a seres libres, como inflexibles dominaciones todo aquello que conduce a cualquier envilecedora servidumbre, inexorables a todo dominio y limpias de toda desemejanza desean constantemente el verdadero Dominio y el Principio de todo Señorío. Tienden ellas, según su capacidad, a asemejarse con el Señor y bondadosamente lo pretenden con sus inferiores. No se dejan atraer por nada que aparece al azar, sino que se encaminan totalmente al que es verdadero Señor y participan, en la medida que les es posible, del principio eterno y divino de todo Dominio.

La denominación de santas virtudes [3] significa cierta fortaleza viril, inflexible en todas sus operaciones, al modo de Dios. No admite ni debilidad ni pereza para recibir las iluminaciones divinas que le son dadas, tiende firmemente a imitar a Dios, no abandona por cobardía el divino impulso, sino que mira fijamente a la Virtud supraesencial, fuente de toda fortaleza, y llega a ser, en la medida que le es posible, la imagen en forma de virtud de la Virtud misma, y se vuelve firmemente hacia Ella por ser el principio de toda Virtud y al mismo tiempo transmite a sus inferiores el poder dinámico y divinizante.

TOMÁS *(Sum. Theol.* I q.108 a.6) se emplea comúnmente. En la actualidad suele decirse dominios, autoridades y poderes. Cf. Ef 1,21; 3,10; Col 1,16; 2,10; 1 Pe 3,22; Rom 8,38.

[2] Tiránicas desemejanzas. Dos términos netamente platónicos *(Fedro* 248D) que llegan a Dionisio por mediación de PROCLO *(In Alcib.* II 90), quien describe las almas degeneradas como esclavas de «vida tiránica», sumergidas en el «océano de la desemejanza»; cf. EH VII, III.1-2; *Epist.* 8, 1.

[3] «Virtudes», en lenguaje neoplatónico, significa fuerza ilimitada (απειροδυναμος dice PROCLO, *Instit. Theol.* 84). Dionisio lo entiende igualmente en otros lugares (DN III, 2).

El nombre de las santas potestades revela que tienen el mismo rango que las dominaciones y virtudes, su disposición armoniosa y sin confusión para recibir los dones divinos, el carácter ordenado de este poder celestial e intelectual, que no abusa tiránicamente de su extraordinario poder sobre los inferiores, sino que se elevan hacia Dios armoniosa e indefectiblemente, y eleva también con bondad a los de rango inferior. Se parecen, en la medida posible, al poder que es fuente de poder y autor de toda potestad. Y lo reflejan, en la medida que pueden hacerlo los ángeles, en órdenes armoniosos de su extraordinario poder.

Así dotado de estas propiedades divinas el orden medio de los espíritus celestes logra la purificación, la iluminación y perfección de la forma que se ha dicho gracias a las iluminaciones divinas que se le han concedido en segundo lugar por mediación del primer orden jerárquico y, a su vez, este orden medio lo comunica según esta iluminación segunda.

2. Sin lugar a dudas podremos considerar lo que unos ángeles dicen y otros escuchan como un símbolo de la perfección completa que, al venir de lejos, va disminuyendo en su progresión hacia los seres de segundo orden. Del mismo modo, efectivamente, que, como enseñan nuestros santos maestros que nos iniciaron en los misterios de Dios, las revelaciones directas de las realidades divinas son más perfectas que las participaciones en las visiones divinas que tienen lugar mediante otros seres. Así pienso yo también que los órdenes de los ángeles que participan más directamente de Dios y que tienden a Él los primeros, tienen una participación más manifiesta que la de los que son perfeccionados por medio de otros. Por esa misma razón, nuestra tradición sacerdotal llama a los espíritus de primer orden virtudes perfectivas, iluminadoras, y purificadoras de sus inferiores, porque éstos han sido elevados por los primeros hasta el Principio supraesencial de todos los seres y participan, según su capacidad, de las operaciones perfectivas, iluminadoras y purificadoras de Él [4].

[4] Trata luego de Cristo a este respecto en EH II, III.4.

Y, en efecto, ésta es una ley universal que ha establecido de forma divina el Principio divino de todo orden el que los seres de segundo orden participen por medio de los seres del primer orden la iluminación de la Deidad. Y podrás constatar que también los autores sagrados afirman esto en varios lugares.

Cuando Dios, por amor paternal a los hombres, corrigió a Israel para volverle de nuevo santamente al camino de salvación y lo entregó a gentes vengadoras y salvajes para convertir de todo corazón a quienes estaban bajo su Providencia y luego lo libró de su cautividad (Is 61,1; Lc 4,18) y lo restableció convenientemente en su anterior bienestar, un teólogo, Zacarías, pudo contemplar en una visión que uno de los primeros, pienso yo, entre los ángeles que están en torno de Dios (como he dicho, el nombre de ángel es común a todos los espíritus celestes) recibía directamente de Dios mismo, como se ha dicho, «palabras de consuelo» sobre esto (Zac 1,13) [5]. Y que otro ángel de los órdenes inferiores salió al encuentro del primero, como para acoger la iluminación y tomar su parte. Y después, instruido por él como por un jerarca en los planes de Dios, este ángel se dirigió al teólogo para enseñarle que «Jerusalén volverá a ser repoblada de nuevo plenamente por una muchedumbre de pueblos» (Zac 2,8).

Otro teólogo, Ezequiel, declara también que todo esto fue muy santamente dispuesto por la Deidad misma, que en su gloria sobrepasa a toda gloria y está por encima de los querubines (Ez 10,18). En efecto, Dios llevó a Israel, como se ha dicho, corrigiéndolo con su manera paternal de amar a los hombres, a una mejor conducta, y ordenó, con un acto de equidad digno de Dios, que los inocentes fueran separados de los culpables. Y de esta decisión el primero que fue instruido, de entre los querubines, fue el que tiene sus riñones ceñidos de zafiro y que está revestido con un largo manto como símbolo de su dignidad jerárquica (Ez 9,2; 10,6-8; cf. CH VIII, 2;

[5] Dionisio llamó «teólogos» a los profetas, aquí concretamente a Zacarías y a Ezequiel. A Isaías, en CH XIII, por todo el capítulo.

XV, 4). En cuanto a los otros ángeles, los que llevan las hachas, el Principio divino de todo orden prescribe que les instruya en esta decisión divina el que les precede. Es a éste, efectivamente, a quien la Deidad ordenó cruzar toda Jerusalén y marcar a los inocentes con una señal en la frente, y a los otros les ordenó: «Recorred la ciudad tras él y herid y no se compadezcan vuestros ojos, pero no os acerquéis a ninguno de los que llevan la señal» (Ez 9,5) [6].

¿Qué decir del ángel que anunció a Daniel «la Palabra está dada» (Dan 9,23) o del primero que tomó fuego de entre los querubines? (Ez 10,2) [7] o, lo que demuestra mejor aún el buen orden que existe entre los ángeles, el Querubín que puso fuego en las manos del que vestía la «sagrada estola» (Ez 10,6-8), o sobre el que llamó al divinísimo Gabriel y le dijo: «Explícale a éste la visión» (Dan 8,16) o todos los demás ejemplos que han expuesto los sagrados Autores concernientes al orden armonioso y divino de las jerarquías celestes, al cual tenderá como ejemplo, en la medida posible, el buen orden de nuestra jerarquía tratando de imitar esa hermosura angélica, configurándose a su imagen y elevándose hasta el Principio supraesencial de todo orden jerárquico?

CAPÍTULO IX

De los principados, arcángeles y ángeles. Y de su última jerarquía

1. Nos queda aún por contemplar santamente el orden que es el último de las jerarquías angélicas, que lo componen los divinos principados, arcángeles y ángeles [1]. Y pienso que, en primer lugar, es necesario explicar lo mejor que pueda el

[6] La marca es una *tau;* más adelante, Dionisio explica los símbolos (CH XV, 5).

[7] Para la historia de la angelología son muy importantes los libros canónicos Daniel y Ezequiel. Entre los no canónicos, Henoc y Esdras IV.

[1] Se hace mención de los principados en Ef 1,21; 3,10; Col 1,16; 2,10; principados, como poderes hostiles, en 1 Cor 15,24; Ef 6,12; Col 2,15; arcángeles en 1 Tes 4,16 y Jud 9.

significado de estos sagrados nombres. El nombre «principados celestes» significa, efectivamente, su principado y hegemonía deiforme, que ejercen en un orden sagrado muy propio de los poderes principescos, y también la capacidad de tornarse ellos plenamente hacia el Principio que está por encima de todo principio, y, ejerciendo un principado sobre otros, guiarlos hacia Él, que ellos reciben, en la medida posible, la marca del Principio del que procede todo principio y, mediante el justo ejercicio de sus poderes de gobierno, dan a conocer este supraesencial principio de Gobierno.

2. Los santos arcángeles pertenecen al mismo orden que los principados celestes. Pues, como he dicho ya, unos y otros forman, en efecto, junto con los ángeles, una sola jerarquía y orden. Pero, como no hay ninguna jerarquía que no tenga tres poderes: primeros, medios y últimos, el santo orden de los arcángeles, por hallarse en una situación media en la jerarquía, participa igualmente de los extremos [2].

Tiene, efectivamente, caracteres comunes a la vez con los muy santos principados y con los santos ángeles. Con unos porque, como los principados, se orienta hacia el Principio supraesencial y a Él se asemeja, en la forma posible, y unifica a los ángeles gracias a los invisibles poderes de mando que él tiene para ordenar y disponer. Con otros, porque él pertenece también al orden intermedio que recibe jerárquicamente las iluminaciones divinas a través de las jerarquías del primer orden y se las comunica con benevolencia a los ángeles y por medio de los ángeles nos las comunica a nosotros, según las santas aptitudes de cada uno para recibir las iluminaciones divinas [3].

[2] «Término medio» en las tríadas son de particular importancia para los neoplatónicos; cf. JÁMBLICO, *De Myst.* V 8.225,5-8 y EH V, I.2.

[3] Tres maneras de considerar a los arcángeles. Dionisio los equipara a los otros dos órdenes de la misma jerarquía (principados y ángeles), simples mediadores. Santo Tomás marca bien la diferencia y los compara con el riguroso orden social de su tiempo: servidores de los principados y jefes de los ángeles. En las jerarquías que estableció San Gregorio, los arcángeles son «ángeles-jefes» encargados de cumplir órdenes de las jerarquías superiores y ejecutores de misiones extraordinarias, pero son fundamentalmente iguales a los ángeles.

Los ángeles, efectivamente, como ya hemos dicho, completan y terminan todas las jerarquías de los espíritus celestes. Pues ellos son, entre las jerarquías celestes, los últimos que poseen la propiedad angélica, y nosotros les atribuimos el nombre de ángeles con preferencia a otros grupos por cuanto su jerarquía se aplica a lo que está más manifiesto para nosotros y a lo concerniente a este mundo [4]. Se debe pensar, en efecto, que, como ya se ha dicho, la jerarquía superior, que está muy cerca de los misterios divinos por ser el primer orden, instruye jerárquica y misteriosamente al segundo grupo, y que el segundo grupo, que se compone de santas dominaciones, virtudes y potestades, dirige a la jerarquía de los principados, arcángeles y ángeles. Este segundo grupo es más manifiesto que el primero, pero más misterioso que el siguiente.

Finalmente la jerarquía de los principados, arcángeles y ángeles, que hace las revelaciones y preside, comunicándose entre sí, las jerarquías humanas a fin de que la elevación y conversión a Dios, comunión y unión con Él se realicen en la forma debida y asimismo sea también la que, con la más santa equidad, conceda bondadosamente y comunique entre todas las jerarquías los bienes que proceden de Dios. De ahí procede el que la Escritura haya atribuido a los ángeles el velar por nuestra jerarquía humana. Así llama a Miguel el príncipe del pueblo judío y a otros ángeles príncipes de otros pueblos. En efecto, dice «El Altísimo estableció los términos de los pueblos según el número de los ángeles de Dios» (Dt 32,8; Dan 10,13-21; 12,1) [5].

[4] Manifestar, sin embargo, en lenguaje del Areopagita, equivale aquí a complicar, porque Dios es *Simple*, y cuanto más discurso haya, más se desfigura o dificulta el entenderle. «El discurso, al multiplicar las explicaciones sobre Dios, multiplica también los velos que le ocultan a nuestra mirada. La unión con el Inefable se obtiene por el silencio y el no saber» (MT III). Cabe recordar aquí el principio tomista de «lo que se recibe es recibido al modo del que lo recibe» (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur).

[5] Mucha tinta ha hecho correr el texto citado por los apocalipsis no canónicos (*Libro de Henoc, Testamento de Neftalí, Esdras IV*, etc.) y en especial por Orígenes (*Contra Cels.*) como si la guerra entre naciones y malos gobernantes fueran consecuencias

3. Pero si alguien preguntara ¿Por qué solamente fue elevado a la revelación divina el pueblo hebreo? Se deberá responder que no hay que culpar a los ángeles, que han cumplido correctamente su oficio de guardianes, de que otros pueblos se hayan desviado hacia falsos dioses, sino que han sido esos mismos pueblos los que por su propia iniciativa se han desviado del correcto camino que lleva a Dios, por egoísmo y por arrogancia y conforme a esto adoran lo que ellos consideran realidades divinas. Tenemos testimonios de que incluso el pueblo Hebreo tuvo esa experiencia. Pues «rechazaste la ciencia de Dios, dice, y has seguido la llamada de tu corazón» (Os 4,6; 5,11; Jer 7,24). Es verdad, efectivamente, que nuestra vida no está necesariamente predeterminada y que el libre albedrío de los seres sometidos a la Providencia no obstaculiza las luces divinas de la iluminación providencial, pero la desemejanza de las visiones intelectuales o excluye toda participación en el don sobreabundante de luz que proviene de la bondad del Padre y hace que no se la pueda transmitir debido a la resistencia que ellas le oponen, o hace que las participaciones del único y simple rayo original, siempre igual y sobreabundante, sean desiguales, pequeñas o grandes, oscuras o claras.

Exactamente lo mismo puede decirse también de otros pueblos, de ellos provenimos nosotros, de forma que hemos podido también levantar la mirada hacia el océano infinito y generoso de la Luz divina, que se esparce realmente a todos para que participen de sus dones. Esto no lo dispusieron unos dioses extraños, sino que el Principio de todo es único (Dt 6,4; Rom 10,12; 1 Cor 8,6; Ef 4,6) y los ángeles, que están puestos al frente de cada una de las naciones, han llevado hacia Él a los que les siguen. Debemos pensar que Melquisedec, muy amigo de Dios, no fue sumo sacerdote de los falsos dioses, sino del verdadero Dios altísimo (Gén 14,18-22; Sal 110,4; Heb 7,1). Pues, efectivamente, los entendidos en las

de los «ángeles de las naciones». Nada de eso le importa a Dionisio, pues considera a los ángeles de las naciones como guías de salvación, del retorno a Dios (*Epist.* 8, 1-6).

cosas sagradas no sólo han llamado a Melquisedec simplemente amigo de Dios sino que añaden también sacerdote para que los sabios vieran claramente que no sólo se había convertido al que era el verdadero Dios sino que además, como sumo sacerdote, guiaba también a otros en su camino de ascensión hacia el único y verdadero Dios.

4. Y también te voy a añadir esto para tu conocimiento sobre la jerarquía. El ángel tutelar de los egipcios comunicó en una visión al faraón, y lo mismo hizo el suyo al jefe de los babilonios, que existe una Providencia solícita y un Señorío poderoso sobre todas las cosas. Y al frente de estas naciones se pusieron siervos del verdadero Dios encargados de explicarles las visiones que Él había enviado a sus jefes por medio de los ángeles. Dios se lo había revelado antes por medio de los ángeles a estos santos varones, casi ángeles, Daniel y José (Gén 41,1; Dan 2,1; 4,1-27).

Efectivamente, Uno es el Principio universal y una la Providencia. Y de ninguna manera debemos pensar que Dios vela tan sólo por el pueblo judío, y que por el contrario son los ángeles o propiamente o con igual dignidad que Él o también algunos otros dioses los que están al frente de los otros pueblos, sino que también debemos entender la Escritura en este sentido sagrado (Dt 2,8; Dan 10,13-21) y no como que Dios haya compartido el gobierno de la humanidad con otros dioses o con los ángeles, ni que rija a Israel como si le hubiera correspondido por suerte ser su Príncipe o Jefe nacional, sino que la Providencia del Altísimo, que es la misma y única para todos, se preocupa por la salvación de todos los pueblos y mandó ángeles propios para que les dirigiesen en su ascensión, pero casi solamente Israel entre todos fue el que se convirtió al don de la luz y confesó al verdadero Señor.

Por eso la Escritura, intentando mostrar que Israel eligió para sí como suerte el culto del verdadero Dios, dice: «Ha venido a ser la porción del Señor» (Dt 32,9), pero añade además que también a él, al igual que a los otros pueblos, le ha

sido asignado uno de los santos ángeles, y por medio de este ángel reconozca al Principio único de todos los seres. Dice la Escritura que Miguel está al frente del pueblo judío (Dan 10,13); con ello nos indica de una forma clara que la Providencia universal es única, que trasciende supraesencialmente todo poder visible e invisible y que todos los ángeles puestos al frente de cada una de las naciones, tienen la misión de conducir hasta la Providencia, como a su propio Principio, en la medida que pueden, a todos los que quieran seguirlos de buen grado.

CAPÍTULO X

Recapitulación y conclusión de la coordinación de los ángeles

1. Hemos llegado a la conclusión, pues, de que el grupo más venerable, el formado por los espíritus que están más próximos a Dios, que está jerárquicamente ordenado por la iluminación procedente del Principio de toda perfección, por el hecho de elevarse hacia Él sin necesidad de intermediarios, obtiene la purificación, la iluminación y la perfección gracias al más secreto, al más brillante don de luz de la Divinidad. Más secreto porque es más intelectual, más simplificador y más unificante. Más brillante porque es el primero que se da y el primero que se manifiesta y el más completo y el que mejor se derrama en él, al ser transparente [1]. Después de éste, a su vez según su capacidad, el segundo grupo, y después del segundo el tercero, y después del tercero nuestra propia jerarquía, conforme a la misma norma sagrada establecida por el principio armonioso de todo orden, en una armonía divina y según su capacidad, se elevan jerár-

[1] No se trata de proximidad física, dirá Dionisio: «Con proximidad quiero decir la mayor capacidad posible de recibir a Dios»: *Epist.* 8, 2.

quicamente hasta el Principio original y Término de toda bella armonía.

2. Los espíritus celestes son todos ellos portadores de revelaciones y mensajeros de los seres que les preceden. Los más venerables, de Dios que los mueve; los otros, en la medida de sus fuerzas, de las realidades cuyo inspirador es Dios. La Armonía universal y supraesencial, efectivamente, ha velado tan providencialmente por el hermoso y santo orden de cada uno de los seres dotados de razón e inteligencia y porque sean santamente elevados [2], que incluso en cada jerarquía ha establecido unos órdenes sagrados. Y nosotros hemos visto que cada jerarquía se divide en poderes superiores, medios e inferiores. Pero, además, incluso cada uno de estos órdenes, propiamente hablando, Ella lo ha dividido según las mismas armonías divinas. Por eso también nos dicen los teólogos que los santísimos serafines mismos «se gritan el uno al otro» (Is 6,3), indicando con ello de forma clara, pienso yo, que los primeros comunican a los otros los conocimientos que tienen de Dios.

3. Y, no sin razón, podríamos añadir además esto: que cada inteligencia, celeste o humana, posee en sí misma sus propios órdenes y poderes primeros, medios e ínfimos [3], en la

[2] Dionisio trata del conocimiento como base humana para la obra de gracia en varias ocasiones: CH IV, 1; DN I, 5; VIII, 3. Se apoya en los datos de la filosofía griega que él recibe de PLOTINO, *Enéadas* VI 7,23 y de PROCLO, *Inst. Theol.* 39 y 145. Proclo introduce un nuevo peldaño en la escala del conocer: «el divino» suprainteligible, «supraesencial y unitivo» *(Inst. Theol.* 145), que sale de la rigurosa escala jerárquica y comunica, sin medios angélicos, con Dios mismo. Ese último peldaño es propio de los «dioses», dice Proclo. Y Dionisio dirá que es la experiencia de la Teología mística (DN I, 5). Lo que hace ser «santamente elevados» a los seres dotados de «razón e inteligencia». Fórmulas que, actualizadas en el siglo XV por E. HERP *(Directorio de Contemplativos* [Fundación Universitaria, Madrid 1974]), fueron pábulo de alumbrados y místicos en la España del siglo XVI. Santo Tomás admira y analiza el privilegio de las «creaturae intellectuales, medium inter Deum et creaturas corporeas» *(Sum. Theol.* I q.50 a.2), dotadas de entendimiento simple, sin necesidad de ser «agente» ni «paciente» (q.54 a.5), por lo cual son sustancias «intelectuales». Pero no admite que eso ocurra de hecho en las almas, por muy santas que sean, mientras se hallen en esta vida corporal. Los místicos, como los grandes carmelitas, parecen estar más de acuerdo con el Areopagita (neoplatónico) que con Santo Tomás (aristotélico).

[3] Plotino insiste en la doble dimensión del alma: la que mira hacia lo alto (πνευμα) y la que mira para abajo (ψυχη) *(Enéadas* II 3,15; III 8,6; V 1,3), distinción fami-

medida de sus fuerzas y que se manifiestan en la facultad de elevarse, como ya se ha dicho, a las iluminaciones jerárquicas propias de cada cual, y que por ellas cada cual participa, en la medida que le está permitido y puede, de la Purificación que excede toda purificación, de la Luz superabundante, de la Perfección que precede a toda perfección. Pues no existe nada que sea perfecto en sí o que tenga la perfección absoluta si no es el Ser realmente perfecto en sí mismo, y que es anterior a toda perfección.

CAPÍTULO XI

¿Por qué se designa a toda jerarquía angélica con el nombre común de «poderes celestiales»?

1. Habiendo hecho ya las diferentes definiciones, justo es que consideremos ahora por qué motivo tenemos la costumbre de llamar indistintamente a todas las esencias angélicas «poderes celestiales» [1]. No se puede decir, efectivamente, como en el caso de los ángeles, porque el orden de los santos poderes es el último de todos y mientras los órdenes superiores participan de la santa iluminación de los inferiores, los inferiores, en cambio, no participan de ninguna manera de la de los superiores y por esto a todos los espíritus divinos se les puede llamar «poderes celestiales», pero nunca serafines, tronos y dominaciones. Porque, efectivamente, los inferiores no participan de todas las propiedades de los superiores. No obs-

liar a cualquier lector de las *Cartas* de San Pablo. Dionisio no se detiene a considerar la división tripartita de origen neoplatónico. Se limita a la aplicación correspondiente a las tres vías: purgativa, iluminativa, de perfectos. En el siglo XVI, los místicos alemanes volverán sobre la triple división platónica, aplicándola espiritualmente al «hombre exterior», al «hombre racional» y al «hombre interior». Cf. TAULERO, RUUSBROEC, *Obras*, o.c.

[1] «Ejércitos» es el original bíblico: Dan 3,61; Sal 24,10; 80,5.8.15.20; 103,21. «Señor de los ejércitos». Para los Padres griegos equivale a decir «ángeles». En Dionisio significa concretamente la jerarquía «virtudes» o poderes, como entendemos hoy.

tante, a los ángeles y los arcángeles, superiores a los ángeles, los principados y potestades, que la Escritura sitúa después de las virtudes, nosotros los llamamos frecuentemente a todos ellos «poderes celestiales» igual que a las otras santas esencias.

2. Sin embargo, debemos decir que cuando empleamos la denominación «poderes celestiales», en general para todos esos seres, no introducimos ninguna confusión de los atributos propios de cada orden, sino que, por darse en todos los espíritus divinos la triple distinción de esencia, poder y acción [2], debido a razones propias supramundanas, cuando llamamos a todas o a alguna de ellas, sin tomar alguna precaución, «seres celestiales o poderes celestiales», se debe pensar que hablamos así de todos ellos haciendo uso de un circunloquio partiendo del ser y poder que cada uno de ellos tiene. Pero no se trata de atribuir también a los seres inferiores toda la sublime propiedad de los santos Poderes, que hemos definido ya perfectamente, perturbaríamos el riguroso principio del orden que regula las jerarquías angélicas.

Porque, según la razón que hemos expuesto ya muchas veces correctamente, las jerarquías superiores poseen, en grado eminente, también ellas los atributos santos de las jerarquías inferiores, mientras que estas últimas no tienen todas las propiedades superiores de las más venerables, pues les vienen de forma parcial las iluminaciones primordiales transmitidas a través de las primeras y en proporción a sus propias aptitudes.

[2] Se proyectan al campo supramundano o sobrenatural las denominaciones filosóficas, como si la divina inteligencia Logos (Verbo) fuese lo mismo que el Logos de la filosofía platónica.

CAPÍTULO XII

Por qué llama ángeles a los humanos jerarcas (obispos)

1. A quienes les gusta reflexionar sobre las cosas inteligibles de las Escrituras se les ocurre además otra pregunta: Si, efectivamente, los últimos no participan de todo lo que tienen los superiores, ¿por qué razón llaman las Escrituras a nuestro jerarca supremo «Ángel del Señor todopoderoso»? (Mal 2,7; 3,1; Gál 4,14; Ap 2,3; 2,8).

2. Pues esta expresión, pienso yo, no contradice lo que hemos expuesto anteriormente. Decimos, efectivamente, que los órdenes inferiores no tienen ni la plenitud ni la eminencia de poder que tienen los superiores. Pues participan de forma parcial y proporcionalmente en el poder de aquéllos, conforme a la única comunión, que les une a todos en armonía. Así el orden de los santos querubines participa de una sabiduría y un conocimiento más elevados, en cambio los órdenes de los seres inferiores participan también ellos de sabiduría y conocimiento pero parciales e inferiores respecto a los querubines. En conjunto el participar de la sabiduría y del conocimiento es algo común a todos los espíritus divinos, pero no les es común el que se haga directamente y en primer lugar o en segundo lugar y de forma inferior [1], sino que está limitado en cada uno en proporción a su propia capacidad. Y no se cometería ningún error al aplicar esto a todos los espíritus divinos. Pues, efectivamente, igual que los primeros poseen las santas propiedades de los inferiores en un más alto grado, así éstos tienen también las de los superiores, aunque no del mismo modo sino en menor grado [2].

[1] Distinción del conocer en los ángeles, que SANTO TOMÁS incorpora en su obra *(Sum. Theol.* I q.55 a.3), pues según el grado de proximidad a Dios participan más o menos del conocer en la esencia divina donde todo se ve presente. Santo Tomás se inspira en este texto o bien en el *Liber de Causis,* tenido entonces por aristotélico, cuando es, en realidad, de Proclo, quien (con la mayor probabilidad) fue el maestro del Pseudo Dionisio.

[2] Esta afirmación sobre el conocimiento de los ángeles, en realidad puramente espirituales, la aplican luego Nicolás de Cusa y Leibniz al conocimiento humano.

Por tanto no considero absurdo el que las Escrituras llamen también a nuestro jerarca «Ángel». Pues, en la medida que le es propia, participa de la propiedad interpretativa de los ángeles y tiende a asimilarse a su función reveladora, en la medida que les está permitido a los hombres.

3. También se puede constatar que la Escritura llama dioses tanto a los seres celestes y que están muy por encima de nosotros como a los hombres que son entre nosotros los mejores amigos de Dios y santos, a pesar de que la secreta Deidad esté separada y trascienda supraesencialmente todo y no haya ningún ser que se pueda nombrar propia y absolutamente con un nombre semejante al suyo. Sin embargo, todos los seres inteligentes y dotados de razón que tiendan con todas sus fuerzas, en la medida posible, a la unión con Dios y que tienden sin cesar, en la medida posible, hacia sus divinas iluminaciones, e imitan a Dios, si se puede hablar así, en la medida de sus fuerzas, han sido considerados dignos ellos también de que se les dé el mismo nombre que a Dios.

CAPÍTULO XIII

¿Por qué se dice que el profeta Isaías fue purificado por un serafín?

1. Y ahora, por cierto, debemos considerar todavía, lo mejor posible, esto: ¿por qué motivo se dice que fue enviado un Serafín a uno de los teólogos? (Is 6,6). Pues alguien podría extrañarse al ver que no era un ángel de los de categoría inferior sino uno que forma parte de los más venerables el que viene a purificar al intérprete [1].

[1] «Intérprete», en vez de decir *profeta*. Palabra común en Dionisio para expresar la idea de mediación. «Intérprete» llama también a los sacerdotes (EH VII, 8-11; *Epist.* 8, 1). Esto es de origen pagano. Jámblico lo usa frecuentemente.

2. Algunos, es cierto, dicen, de acuerdo con lo anteriormente expuesto sobre la comunión entre todos los espíritus, que la Escritura no afirma que fuera uno de los primerísimos que están junto a Dios el que vino a purificar al teólogo, sino más bien a uno de los ángeles que están encargados de nosotros, enviado con la santa misión de purificar al profeta, se le dio ese nombre de Serafín por la semejanza de tenerle que borrar los pecados dichos mediante el fuego y reanimar al recién purificado a ponerse de nuevo en la obediencia a Dios. Y añaden también que la Escritura habla simplemente de uno de los serafines, no de uno de los que están en torno a Dios, sino de uno de los Poderes encargados de purificarnos [2].

3. También otro me ha sugerido una solución bastante razonable sobre esta cuestión presente. Me dijo, efectivamente, que aquel ángel poderoso —cualquiera que fuera el que se le apareció al teólogo para iniciarle en los misterios divinos— atribuyó a Dios y después de Dios a la jerarquía que actúa en primer lugar su propia operación sagrada de purificación. ¿No será verdad también este razonamiento? El que así hablaba, afirmaba, efectivamente, que el Poder de Dios llega y se difunde por doquier y penetra irresistiblemente en todo (Sab 7,24; Heb 4,12) y a su vez nadie lo ve, no solamente porque es supraesencialmente trascendente [3], sino también porque Él ejerce su poder providencial sobre todos de una forma secreta [4]. No obstante, también se manifiesta a to-

[2] Se atribuye a los ángeles la misión de «reveladores» o «mensajeros». Dionisio les asigna otra más: la de «purificar, iluminar y perfeccionar» (CH IX, 2; X, 1-2). Dionisio lo toma de los neoplatónicos. Según ellos, es la misma «Deidad» quien ejerce la función «catártica» de arriba abajo en toda la cadena de seres, hasta en los inanimados (PROCLO, *Inst. Theol.* 145). Dionisio se limita a las jerarquías celestes y eclesiásticas, hasta los diáconos (EH V, I.6).

[3] Porque está «separado de todos» (παντων υπερουσιως εξηρημνη), fórmula común entre los neoplatónicos para significar la trascendencia de Dios. Tomado de PROCLO, *Inst. Theol.* 124; *In Alcib.* II 240.

[4] En Dionisio no pasa de ser una comparación del mundo material para darnos a entender la disposición dócil a la influencia de la gracia, para «configurarnos con Cristo» (Rom 8,17.29; Flp 3,21). Pero el vocabulario de estos párrafos es propio de Jámblico y de Proclo. Cf. R. ROQUES, *L'Univers Dionysien*, o.c., 107.

dos los seres inteligentes, según sus capacidades, y después de haber transmitido el don de su propia luz a los seres superiores, se vale de ellos como primeros intermediarios para distribuir ese don armoniosamente entre los seres inferiores, en conformidad con la aptitud de cada orden para contemplar a Dios.

O para decirlo más claro y con ejemplos nuestros, aunque no sean adecuados respecto a Dios, que trasciende todo, pero más evidentes para nosotros. La difusión del rayo solar penetra sin dificultad la primera materia, la más translúcida de todas y, a través de ella, hace brillar más luminosamente sus propios resplandores, pero cuando choca con materias más opacas, se manifiesta su difusión más oscura, debido a que las materias iluminadas son menos aptas para poder transmitir el don de la luz y éste decrece poco a poco de nivel hasta que al final la transmisión resulta casi imposible.

El calor del fuego se transmite igualmente mejor a los cuerpos más receptivos y que son más dóciles para asimilarlo y buenos conductores, pero cuando encuentra sustancias que se le resisten o refractarias, o no produce efecto o deja solamente una débil huella de su actividad calorífica. Verdaderamente esto puede verse mejor cuando se le echa a materias que no le son afines a través de los cuerpos que están bien dispuestos a recibirlo [5], si sucede que ha inflamado primero lo que es fácilmente inflamable y luego a través de esto caliente bien el agua bien otra cosa de las que se calientan con mayor dificultad, según sus aptitudes.

Ciertamente, según la misma razón que preside este bello orden natural de forma maravillosa (Sab 7,13; cf. EH IV, III.9), el Principio de toda armonía, visible e invisible, manifiesta el fulgor de su propio don de luz de forma primordial y con efusiones felices a los seres superiores y a través de ellos participan, a su vez, del rayo divino los seres que les siguen. Ésos, en efecto, que son los primeros que conocen a Dios y

[5] Otros traducen «sobrenaturalmente» (υπερφυως), aunque propiamente el término «sobrenatural» sea fruto de elaboración teológica posterior.

que anhelan en grado sumo la virtud divina, han merecido también llegar a ser los primeros instrumentos del poder y obrar semejante al de Dios, en la medida posible [6]. Ellos estimulan amablemente a los siguientes a que les imiten, en la medida posible, y les hacen partícipes de buen grado los rayos luminosos recibidos, y éstos, a su vez, se los comunican a los inferiores. De este modo, en cada grado el primero hace partícipe al siguiente de la luz divina que recibe y que llega a todos, gracias a la Providencia, en conformidad con sus aptitudes.

Ciertamente para todos los seres que reciben la luz, el Principio de iluminación es Dios mismo, por naturaleza y realmente de forma eminente por ser la Luz, Él es la causa del ser y del ver, y también, por estar establecido y a imitación de Dios, los grados superiores en parte procuran que por medio de ellos se les comuniquen a cada uno de los inferiores las iluminaciones divinas. Es, pues, natural que todos los demás ángeles se fijen en la jerarquía más noble de los espíritus celestes y la consideren como el Principio, después de Dios, de todo santo conocimiento e imitación de Dios, pues la iluminación divina se comunica a través de esa jerarquía a todos esos seres e incluso a nosotros. Por eso también toda actividad sagrada y hecha a imitación de Dios ellos la refieren a Dios como causa, pero también a los espíritus divinos primeros como a los primeros artífices y maestros de los misterios divinos.

Efectivamente, la primera jerarquía de los santos ángeles tiene en mayor grado que las otras todas la propiedad de inflamarse y la comunicación infusa de la sabiduría divina y el conocimiento de la más alta ciencia de las iluminaciones divinas y la propiedad que les pertenece como tronos, que significa el poder de estar abiertos para recibir a Dios. Y las jerarquías de los seres inferiores participan, es cierto, del poder de ser inflamadas, de ser sabias, de conocer, de acoger a Dios, pero en menor grado y fijándose en las primeras y por medio

[6] Este párrafo tiene como base el texto de Isaías 6,2. Sobre todo la versión de los LXX, donde se habla de los ángeles «en torno al Señor».

de ellas, pues se las considera dignas de imitar a Dios primordialmente, se elevan hasta el grado de deificación que les es posible. Así pues, las santas propiedades que hemos dicho y de las que participan a través de los primeros seres los seres que les siguen, éstos se las atribuyen después de Dios a los primeros como jerarquía superior.

4. El que decía estas cosas afirmaba, en efecto, que la visión de que aquí se trata le fue transmitida al profeta por uno de los santos y bienaventurados ángeles que están encargados de nosotros y que, guiado e iluminado por ese ángel, el profeta fue elevado hasta esa santa visión que le hizo contemplar los seres superiores que, por decirlo mediante símbolos, se asientan por debajo de Dios y después de Dios y en torno a Dios y también contempló la Cima suprema, que sobrepasa inefablemente todo ser, incluso a esos seres superiores, y que tiene su trono en medio de las potestades superiores y ocupa un lugar más alto (Is 6,2). Por esta visión comprendió el profeta, en efecto, que la Deidad por toda su supraesencial eminencia sobrepasa incomparablemente todo poder visible e invisible y que la Deidad está ciertamente separada de todos los seres totalmente y no se la puede comparar ni con los primeros entre los seres.

Además que Ella es el principio y causa eficiente del ser de todas las cosas y el fundamento inmutable de la indefectible estabilidad de los seres. A Ella le deben el ser y el estar bien (Gén 1,31) incluso los mismos poderes supremos.

A continuación fue instruido en los poderes deificantes de los santísimos serafines, cuyo santo nombre significa «lo que inflama», símbolo que explicaremos pronto, cuando expliquemos, en la medida de nuestras fuerzas, cómo el poder del fuego hace elevarse hasta la semejanza con Dios. Y que la representación sagrada de las seis alas significa la elevación absoluta y suprema hacia la Divinidad de las inteligencias primeras, medias e inferiores. Pero mientras veía el santo profeta sus innumerables pies y sus muchos rostros, y las alas que le impedían contemplar lo que hay bajo los pies y lo

que hay en los rostros y el continuo agitar de las alas de en medio, fue elevado al conocimiento inteligible de la visión (Is 6,2). Entonces le fueron mostrados el poder de los espíritus más excelsos, rico en recursos y nutrido con importantes contemplaciones y su santa circunspección, que ellos guardan de manera supramundana frente a cualquier tentación de indagar los más altos y profundos misterios con arrogancia, con atrevimiento, de manera imposible, y también su movimiento perpetuo, por el cual se elevan constantemente hacia las alturas para imitar, en la medida que pueden, las actividades divinas.

Y también fue iniciado en el secreto de aquel divino y honorabilísimo cántico de alabanza a la Deidad, pues el ángel que le infundió esta visión, en la medida que pudo, le comunicó al profeta su propio conocimiento de los santos misterios. Y también le enseñó esto, que todos los puros, cualesquiera que sean, han sido purificados por participar en la pureza de la claridad divina en la medida que ellos puedan obtenerla. Pero esta purificación, que la misma Deidad, por causas trascendentes, opera de forma misteriosa y sobreesencial en todos los santos espíritus, es, en cierto modo, más manifiesta en los Poderes jerárquicos más próximos a Dios por ser los más nobles y a ellos se muestra y entrega mejor. Pero respecto a los poderes intelectuales de las jerarquías del segundo y del último orden y de la nuestra, según cada una de ellas se encuentre situada para configurarse con Dios respecto a Ella, así la Deidad concentra más o menos su clara iluminación para atraer a la unidad de su incognoscible secreto. E ilumina a cada una de las segundas jerarquías por medio de las primeras y, por decirlo brevemente, la Deidad sale de lo misterioso a lo manifiesto, en primer lugar, por medio de los primeros poderes.

Esto es verdaderamente lo que le enseñó al profeta el ángel encargado de llevarle a la Luz, que la purificación y todas las demás actuaciones de la Deidad reflejándose a través de los seres superiores se transmiten a todos los otros en la me-

dida que cada uno de ellos puede participar de las operaciones divinas. Por tanto con razón el profeta atribuyó también a los serafines después de Dios el poder de purificar por el fuego. Por eso no es absurdo decir que un Serafín purificó al profeta.

Pues como Dios purifica a todos los seres por ser la causa de toda purificación, o más bien (voy a usar un ejemplo familiar) igual que nuestro obispo purifica o ilumina por medio de sus ministros o sacerdotes y se dice que él mismo purifica e ilumina porque estas órdenes consagradas por él le atribuyen las actividades sagradas que ellos realizan [7], así también el ángel que llevó a cabo la purificación del profeta atribuye su propio saber y poder purificantes primero a Dios, como causa, y luego al Serafín, como primera jerarquía ejecutora, como si uno dijera, con la circunspección propia de un ángel y enseñando al que había purificado: «La purificación que yo efectúo en ti viene de un Principio, de una Substancia, de un Creador y de una Causa trascendente, que ha dado el Ser incluso a los seres superiores y poniéndolos junto a Él los protege y conserva inmutables y perfectos, y que los induce a participar los primeros de sus propias actuaciones providenciales. (El que me enseñó estas cosas dijo que eso quería indicar la misión del Serafín). Pero, después de Dios, es el orden supremo de los primeros seres el que jerárquicamente instruye, de ese orden he recibido yo de manera divina la acción purificadora. Este orden es, en efecto, el que te purifica a ti a través de mí. Por medio de él, Aquel que es la Causa y el Autor de toda purificación ha dado a conocer el secreto de sus propias operaciones providenciales y nos las ha comunicado».

Esto es lo que me enseñó mi maestro y yo, a mi vez, te lo transmito [8]. A tu entender y sentido crítico corresponde re-

[7] Véase EH II, II.6; V, I.5-6. El ejemplo del obispo, único actor, aunque se valga de diáconos y presbíteros, tiene pleno valor cuando escribe a fines del siglo V. Hasta entonces las funciones litúrgicas principales (eucaristía y bautismo, por ejemplo) eran presididas por el obispo. Diáconos y presbíteros le servían de auxiliares, por lo cual se puede decir que la acción era episcopal.

[8] Habla Dionisio como si él hubiese recibido misión jerárquica o episcopal. Den-

solver la dificultad según una de las dos teorías expuestas prefiriéndola a la otra, porque tiene visos de ser razonable y tal vez la verdadera, o bien debes buscar tú mismo una explicación que te parezca más ajustada a la verdad real o que te la diga otro. Evidentemente sea Dios el que hable (Sal 68,11) y los ángeles los que transmitan su Palabra, y a nosotros, amigos de los ángeles, nos revelen una concepción más clara, si es posible, y que yo preferiría para mí.

CAPÍTULO XIV

Lo que significa el tradicional número de ángeles

Pero pienso que esto merece aún una reflexión inteligente. La tradición bíblica sobre los ángeles dice que son «miles de millares» y «diez mil veces diez mil» (Dan 7,10; Ap 5,11). Les aplica los números más altos que usamos nosotros y los multiplica varias veces intentando mostrar claramente, por medio de ellos, que nos es imposible contar las formaciones de las jerarquías celestes. Pues, efectivamente, son muchos los bienaventurados ejércitos de los espíritus supramundanos, no se corresponden con el orden deficiente y limitado de nuestros números materiales. Además, solamente los conoce y define aquel conocimiento y ciencia supramundana y celeste, que generosamente les ha concedido Dios, infinitamente sabio, el Creador de la sabiduría, que es a la vez principio supraesencial de todos los seres y causa de su existencia, poder que todo lo aglutina y causa final que todo lo abarca.

tro de su ficción literaria, si el Pseudo Dionisio hubiera sido realmente el Areopagita convertido por San Pablo, sería muy propio hablar así.

CAPÍTULO XV

Imágenes figurativas de los poderes angélicos: fuego, forma humana, nariz, orejas, boca, tacto, párpados, cejas, dedos, dientes, hombros, brazos y manos, corazón, pecho, espalda, pies, alas, desnudez, vestidos, túnica luminosa, vestidura sacerdotal, ceñidores, cetros, lanzas, segures, plomadas, vientos, nubes, metal, ámbar, coros, aplausos, colores de diferentes piedras, forma de león, figura de buey, de águila, semejanza de águila, caballos, caballos de diferentes colores, ríos, carros, ruedas, la alegría de los ángeles

1. Y ahora, si te parece bien, dejando descansar nuestra mirada intelectual del esfuerzo, propio de ángeles, que le han costado las unitarias y altas contemplaciones, bajemos a las llanuras de la división y de la multiplicidad donde está la diversidad de formas con que se han representado los ángeles. Luego retornaremos de nuevo, partiendo de ellas, como símbolos, a la simplicidad de los espíritus celestes [1].

Pero ten en cuenta, ante todo, que las aclaraciones de los símbolos sagrados presentan a los mismos órdenes de los seres celestes, unas veces como que dirigen, otras en cambio como dirigidos, que incluso los del orden inferior dirigen y los del primero son dirigidos y que todos ellos, como he dicho ya, tienen poderes superiores, intermedios e inferiores, sin que sea un razonamiento absurdo el tratar de explicar así las cosas.

Sería realmente absurdo y comportaría una gran confusión, efectivamente, si afirmáramos el hecho de que alguna jerarquía es dirigida por las superiores y después que ésa las dirige, y que a su vez las superiores que dirigen a las últimas son dirigidas por esas mismas que ellas dirigen. Pero sí decimos que las mismas mandan y son mandadas, pues no nos referimos a las mismas ni bajo el mismo aspecto, sino que cada una en particular es dirigida por las superiores y que dirige a

[1] Dionisio define el método de la *Teología Simbólica:* del símbolo visible a la realidad invisible; es el método que comprende ambas jerarquías: la celeste y la eclesiástica.

las inferiores. No estaría mal, por tanto, si dijéramos que las representaciones sagradas que encontramos en las Escrituras se pueden atribuir propia y correctamente a la vez a los poderes superiores, a los intermedios y a los inferiores.

Ciertamente, el poder retornar elevándose hacia las alturas, el movimiento constante que realizan sobre sí mismas, conservando mientras los propios poderes, y el participar en el Poder providencial por un proceso que se comunica sucesivamente con los órdenes inferiores [2], son propiedades que realmente convienen a todos los seres celestes, aunque a unos les convienen, es verdad, eminentemente y en forma plena, como he dicho muchas veces, a otros en cambio de forma parcial y en menor grado.

2. Pero conviene entrar en materia y examinar, en una primera explicación de las imágenes, por qué motivo la Escritura parece preferir, casi en detrimento de los otros, los símbolos sagrados del fuego (2 Re 2,11; Dan 7,9; Ez 1,13; 10,2) [3]. Evidentemente podrás observar que Ella representa no solamente ruedas incandescentes, sino incluso animales en llamas y hombres que brillan como el fuego, y que sitúa en torno de los seres celestes montones de ascuas encendidas y ríos de fuego con ruido imponente (Dan 7,10). Pero dice también que los tronos son de fuego (Dan 7,9) y nos muestra a los más altos serafines como seres incandescentes, debido a lo que significa su nombre, y les atribuye las propiedades y el poder del fuego (Is 6,6). Brevemente, a todos

[2] Proclo trata de dos movimientos: *rectilíneo* hacia las creaturas y *en espiral* de retorno a Dios *(Plat. Theol.* VI 8-9). Dionisio habla de tres movimientos con respecto a los ángeles y las almas (DN IV, 8-9): *circular,* propio de los ángeles, en torno al Bien, fuente de luz que no tiene principio ni fin; *rectilíneo,* por el que los ángeles descienden a ejercer su providencia sobre los inferiores, y las almas suben de los símbolos y lo múltiple a lo *espiritual* y unidad simple. Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* II-II q.180 a.6.

[3] Tema bíblico, sin duda. Tema común a varias culturas, por ejemplo, PLOTINO, *Enéadas* I 6,3; II 1,4ss; III 6,12. En los *Oráculos caldaicos,* compuestos en tiempos de Marco Aurelio, Dios es como «un fuego primero» y actúa en el mundo por un demiurgo-entendimiento «hecho fuego». Dionisio parece haberse inspirado en la *Carta a Herminos,* de Isidoro de Pelusio, contemporáneo de San Juan Crisóstomo, en que responde a la pregunta de por qué «las realidades divinas se presentan casi siempre con nombres derivados del fuego» (PG 78,1124AB).

los niveles tiene predilección por la imagen del fuego. Verdaderamente, yo lo pienso así, el símbolo del fuego es la mejor manera de poder expresar la semejanza que tienen con Dios los espíritus celestes.

Los santos Autores Sagrados describen, efectivamente, muchas veces al Ser Supraesencial y que no admite forma alguna con la imagen del fuego, en la medida que éste contiene, si se puede hablar así, muchas imágenes visibles de las propiedades de la Deidad (Éx 3,2-6; 14,24; 19,18; Dt 4,24; 1 Re 19,11; Sal 89,47; 103,4; Is 4,5; 29,6; 30,30; Ez 1,4; 8,2; Dan 10,6). Porque el fuego, por decirlo así, está sensiblemente presente en todas las cosas. Penetra todo sin mezclarse y está separado de todo, es totalmente luminoso y a la vez como oculto, no se lo puede conocer en sí mismo si no se le junta una materia donde se manifieste su propio poder, es irresistible y no se lo puede mirar fijamente, domina todo y transforma a las cosas que están bajo su influencia, asimilándolas a su propio poder, se da a sí mismo a todos los que de algún modo se le acercan, renueva con su calor vivificante, ilumina con sus claros resplandores, es indomable, no se mezcla, puede disociar, es inalterable, tiende rápido hacia las alturas, sublime sin que lo domine ningún impedimento terreno, en eterno movimiento, moviéndose a sí mismo y moviendo a los demás, todo lo abarca y es inabarcable, autosuficiente, se acrecienta de forma escondida y depende de las materias que le acogen para manifestar su propia grandeza, actúa con poder, está presente en todo ser de forma invisible, parece que no existe si no se lo advierte, pero se manifiesta de repente, naturalmente y por sí solo, cuando se produce una frotación, como si de un ruego se tratara, e incomprensiblemente desaparece de nuevo, no sufre menoscabo alguno en ninguna de sus felices comunicaciones.

Y verdaderamente se podrían encontrar todavía muchas más propiedades del fuego donde se manifiestan, en imágenes sensibles, las actuaciones de la Divinidad. Seguramente los que entienden de las cosas divinas tienen esto en cuenta y

representan a los seres celestes con el fuego, con ello muestran su parecido con lo divino y en lo que imitan, en la medida posible, a Dios.

3. Les representan también con figuras antropomórficas (Dan 10,1; Ez 1,5-10; Mc 16,5; Lc 24,4; Ap 4,7; 10,1) [4], por ser inteligente y ser capaz de mirar hacia lo alto, por su figura recta y firme, por ser por naturaleza jefe y gobernante, es el último en cuanto a sensaciones y los demás poderes de los animales irracionales, en cambio está por encima de todos por el poder superior de su inteligencia, por el dominio que le da de su saber racional (Gén 1,26) y por tener un alma libre e independiente por naturaleza.

Pero es posible, pienso yo, encontrar también en cada una de las muchas partes de nuestro cuerpo imágenes perfectamente adecuadas para representar a los poderes celestes [5]. Podemos decir que sus poderes visuales (Ez 1,18; 10,12; Dan 10,6; Ap 4,6-8) indican que ellos elevan los ojos de la manera más clara hacia las luces divinas y que, a su vez, ellos reciben con sencillez y mansedumbre y sin resistencia, sino en movimiento rápido, pura y abiertamente, sin pasión las iluminaciones de la Divinidad.

Y los poderes de discernir los olores (Job 6,17; 8,3) significan en ellos la capacidad de recibir, en la medida posible, las fragancias que superan el entendimiento, y el saber distinguir con conocimiento las que no son tales y se deben rechazar totalmente.

Y los poderes de los oídos significan la participación y recepción consciente de la inspiración divina (Sal 103,20).

Las facultades del gusto hacen referencia a que ellos están repletos de alimentos inteligibles (Gén 18,5-8; 19,1-3; Is 25,3) y beben de las aguas divinas y nutritivas.

[4] No todas las referencias hechas aquí al cuerpo humano hallan texto bíblico correspondiente.

[5] Orígenes llama al hombre «microcosmos», donde se resume toda la creación (*Homilía sobre el Génesis* I 11-16). San Gregorio Nacianceno (*Orat.* XXVIII 22) y San Gregorio Niceno (*Creación del hombre* II 132) insisten en la grandeza del hombre como «imagen y semejanza de Dios».

Los poderes del tacto (Gén 32,35; Jue 6,21) significan que ellos saben distinguir perfectamente lo provechoso y lo nocivo.

Los párpados y las cejas significan que ellos conservan sus visiones intelectuales de Dios.

La adolescencia y juventud (Mc 16,5), que ellos tienen un poder vital, siempre vigoroso.

Los dientes significan la habilidad para dividir el alimento de perfección que se les da (pues todo ser inteligente divide y multiplica, con poder providencial, el don de la intelección unitiva que ha recibido de un ser más divino, para que los seres inferiores puedan, en la medida de sus fuerzas, elevarse).

Los hombros, brazos (2 Sam 24,16; Dan 10,6) y, a su vez, las manos (Jue 6,21; Sal 91,12; Ez 1,8; 8,3; 10,8; 10,21; Dan 10,10; 12,7; Ap 10,5), expresan que producen, actúan y operan.

También el corazón (Sal 141,4; Jer 7,24) es símbolo de su vida deiforme, que comparte generosamente su propio poder vital con todos los seres que cuida su providencia.

A su vez el pecho manifiesta que son inflexibles y que protegen el don vivificante, como él lo hace también con el corazón al que cobija.

Las espaldas (Ez 1,18; 10,12) representan el conjunto de todos los poderes que son origen de vida.

Los pies (Is 6,2; Ez 1,7; Dan 10,5; Ap 10,1), indican su movilidad, su prontitud, su caminar en eterno movimiento hacia las realidades divinas.

Por eso las Escrituras, cuando representaron los pies de los santos espíritus, les pusieron alas (Is 6,2; Ez 1,6-22; 10,5-16) [6]. Las alas, en efecto, simbolizan la prontitud para elevarse, lo celeste, lo que abre camino hacia las alturas, y, al ascender, apartarse de todo lo terrestre. La ligereza de las alas indica que ellas no tienen ninguna atadura terres-

[6] «Pies alados» hace pensar en Hermes Pterópoda.

tre sino que se elevan con toda pureza y sin peso hacia las cumbres.

La desnudez y los pies descalzos (Gén 18,4; 19,2; Is 20,24) significan desprendimiento, liberación, independencia, purificación de todo lo que se añade desde fuera, y la mayor identificación que les es posible con la simplicidad de Dios.

4. Pero como también la Simple y «multiforme Sabiduría» [7] viste a los desnudos y les proporciona algunas cosas para ponerse, conviene que demos también ahora, en cuanto sea posible, una explicación de los vestidos e instrumentos sagrados que se atribuyen a los espíritus celestes. Pienso, en efecto, que el vestido luminoso e incandescente (Ez 1,27; Lc 24,4; Ap 9,17; 15,6) significa la deiformidad, en conformidad con la imagen del fuego, y el poder de iluminar por herencia del cielo, que es morada de luz, y de su difusión, plenamente inteligible, o de su recepción, plenamente inteligente.

El vestido de la clase sacerdotal significa que ellos están próximos a las realidades divinas y a las visiones secretas y a ello consagran toda la vida. Los ceñidores (Ez 9,2; 10,2-6; Dan 10,5-6; Ap 1,13; 4,4) indican la vigilancia que tienen de sus poderes fecundantes y que poseen poder para recogerse, concentrándose en ellos mismos para unirse, y poder replegarse armoniosamente en torno a sí mismos en una identidad constante.

5. Los cetros (Jue 6,21; Is 10,5) simbolizan, pienso yo, su carácter real y soberanía y que cumplen todas las cosas a la perfección.

Las lanzas (2 Mac 5,1-3; Jer 6,22-23; Is 49,2) y segures (Gén 3,24; Núm 22,23; Jos 5,13; 1 Crón 21,15; Ez 9,2; Ap 19,21) significan que ellos distinguen lo que es desemejan-

[7] Alusión a Gén 18,4; 19,2; Is 20,2-4. Desnudez espiritual para los estoicos es condición previa para revestirse de virtud, el único valor. Para Dionisio, desnudez es disposición ilimitada para la unión con Dios, el cual no tiene límite ni modos. Es pura simplicidad.

te, y que sus poderes de discernimiento son agudos, fuertes y eficaces.

El equipamiento geométrico y de constructores significa que ellos ponen los cimientos, edifican, y terminan y todo lo demás que ellos ejercen para elevar y convertir providencialmente a sus inferiores (Ez 40,3; Am 7,7; Zac 2,1; Ap 21,15).

A veces también los instrumentos (Ap 8,6; 14,14-17; 20,1) con los que se representa a los santos ángeles simbolizan los juicios de Dios respecto a nosotros, unos indican una educación que pretende corregir o un justo castigo, otros la liberación del peligro o el final de la corrección o la vuelta a la anterior felicidad o la concesión de nuevos dones, grandes o pequeños, sensibles o intelectuales y, en suma, un espíritu perspicaz no tendría dificultad en hallar la correlación propia entre las apariencias y las realidades invisibles.

6. Además se los llama también «vientos» (Sal 104,4; Zac 6,5; Ez 1,4; 3,14; Dan 7,2; Heb 4,7; Ap 6,1): significa su prontitud y su vuelo que llega a todo de forma casi instantánea y el movimiento que les hace ir de arriba hacia abajo y de nuevo de abajo arriba, elevando a los seres de segundo orden hasta la cima más alta y moviendo a los primeros a aproximarse a sus inferiores para entrar en comunión con ellos y ejercer su providencia sobre ellos.

Se podría decir también que el nombre de «viento» atribuido a los espíritus aéreos significa la deiformidad de los espíritus celestes (Jn 3,8). Pues él contiene también una imagen y una marca de la actividad divina (como hemos demostrado más ampliamente en la *Teología Simbólica,* al explicar el significado de los cuatro elementos) que mueve naturalmente y produce vida, la prontitud irrefrenable de su caminar y el secreto, que no podemos conocer ni ver, del principio y fin de su movimiento, «pues tú no sabes, dice la Escritura, de dónde viene y dónde va» (Jn 3,8).

La Escritura los representa también en la forma de nube (Éx 33,9; Núm 12,5; Sal 18,12; 109,7; Ez 1,4; 10,3; Ap 10,1). Significa con ello que los santos espíritus llenos de for-

ma trascendente de la luz secreta, y que habiendo recibido con humildad, por una primera iluminación, la primera manifestación de la luz, ellos la transmiten generosamente a los siguientes en un segundo resplandor y en la medida que éstos la pueden recibir. Y ciertamente que tienen el poder de engendrar y dar vida, de hacer crecer y llevar a la perfección, porque producen esa lluvia del entendimiento que invita al seno que acoge su copiosa lluvia a partos de vida.

7. Y si también la Escritura atribuye a los seres celestes forma de bronce (Ez 1,27; 8,2; 40,3; Dan 10,5-8; Ap 1,5), de ámbar (Ez 1,4; 8,2), piedras preciosas (Ez 1,26; Ap 4,3; 21,19-21), es porque el ámbar al aparentar oro y plata a la vez (Ez 1,7; 40,3; Dan 10,6) simboliza, por un lado, el incorruptible, inagotable, indefectible y purísimo brillo del oro, y, por otra parte, la claridad brillante, luminosa y celeste de la plata. El bronce, por las razones ya dadas, representa lo mismo que el fuego y el oro. Las piedras multicolores significan si son blancas la luz, rojas el fuego, amarillas el oro, verdes la juventud y vitalidad [8].

Y en todas las figuras se podrá encontrar una explicación de las imágenes representativas que sirva para elevarnos. Pero como me parece que, en la medida posible, he tratado suficientemente estas cosas, pasemos ya a la santa explicación de las figuras de los animales que simbolizan santamente a los espíritus celestes.

8. La figura del león (Sal 57,5; 77,19; Ez 1,10; 10,14; 19,2-7; Dan 7,4; Ap 4,7; 10,3) se debe pensar que significa el dominio, el poder, lo indomable, y la forma en que ellos imitan, en la medida que pueden, el secreto de la inefable Deidad, disimulando las huellas de la inteligencia y cubriendo misteriosa y humildemente su caminar ascendente hacia la Deidad para recibir la iluminación divina.

La figura del buey (Ez 1,10; Ap 4,7) significa que son poderosos y vigorosos, que ellos abren surcos intelectuales para re-

[8] El significado de estos colores viene de prácticas religiosas en los pueblos más antiguos y de los poetas griegos.

cibir las lluvias celestes y fecundantes. Los cuernos son señal de defensa y de que son invencibles.

El águila (Éx 19,4; Dt 32,11; Ez 1,10; 10,14; Dan 7,4; Ap 4,7), la realeza, su fuerza ascensional, el vuelo veloz, y la agilidad, la agudeza y la habilidad para encontrar el alimento que les da fuerzas y cómo, en una vigorosa tensión de sus facultades visuales, ellos contemplan libremente, directa e inflexiblemente, el rayo bienhechor y de abundante luz que emana del Sol divino.

Los caballos (2 Re 2,11; 6,17; Jl 2,4; Zac 1,8-10; 6,1-5; Ap 6,1-8; 19,11) [9] significan su obediencia y su docilidad. Si son blancos significan el resplandor y lo emparentado lo más posible con la luz divina. Si son azules significa los misterios, si son rojos su incandescencia y su actividad, si son una mezcla de blanco y negro indican la unión que con su poder de transmisión realizan entre extremos opuestos y la unión que establecen por conversión o providencialmente, entre los seres de primer orden con los inferiores y la de los inferiores con los primeros.

Pero si no fuera porque debo mantener la debida proporción del tratado, podría detenerme en aplicar razonablemente a los Poderes celestes, según las semejanzas desemejantes, lo correspondiente a cada parte de los animales que he dicho y todas sus formas corporales. Así su ira significaría la fortaleza intelectual, del cual es el último eco la cólera. Su concupiscencia significaría el deseo por lo divino. Resumiendo, todas las sensaciones de los animales irracionales y sus muchos órganos pueden aplicarse al entendimiento inmaterial y a los poderes unificantes de los seres celestes.

A los hombres sensatos no sólo les es suficiente con esto, sino que también con la explicación de una de las imágenes representativas se aclaran, por semejanza, los símbolos del mismo género.

[9] Los colores de los caballos no coinciden con Ap 6,3-7. Dos colores coinciden en Dionisio y en Zacarías (1,8; 6,2-3).

9. Es preciso examinar también por qué las Escrituras aplican a los seres celestes los nombres de ríos, ruedas, carros (Ez 47,1; Dan 7,10; Ap 22,1). Los ríos de fuego significan los canales divinos que no cesan de fluir copiosamente sobre los ángeles y los nutren de una fecundidad vivificante. Los carros (2 Re 2,11; 6,17; Sal 104,3; Zac 6,1-8) significan la alianza unificante entre los que constituyen el mismo orden. Las ruedas, por tener alas (Ez 1,15-21; 10,1-13; Dan 7,9) y por avanzar hacia delante sin volverse atrás ni desviarse, significan su aptitud a progresar por el camino recto, sin desviarse, siendo guiado todo su rodar intelectual de forma supramundana por ese mismo camino firme y derecho. Pero es posible también dar a la representación de las ruedas intelectuales otra explicación que nos ayude a elevar el espíritu. Porque, como dice el Autor Sagrado, se les llama «Gelgel» (Ez 10,13). Este término en hebreo significa las revoluciones y las revelaciones. Las ruedas flamígeras y deiformes poseen, en efecto, las revoluciones por su movimiento incesante en torno al Bien mismo, y las revelaciones porque ellas manifiestan los misterios ocultos, elevan lo que está abajo, y descendiendo hasta los seres inferiores les transmiten las más altas iluminaciones.

Nos queda finalmente por explicar lo que se dice sobre la alegría de órdenes celestes. Pues ellos carecen totalmente del placer de las pasiones humanas. Pero se dice que ellos comparten la alegría con Dios cuando se encuentra de nuevo lo que estaba perdido (Lc 15,7-10; Jn 16,22-24) debido a la dicha serena a modo divino y a la alegría sana y bienhechora por la providencia y salvación de los convertidos a Dios y esa inefable felicidad de la cual han participado muchas veces también hombres santos por las visitas por las cuales Dios opera en ellos sus divinas iluminaciones [10].

Esto es lo que he podido decir sobre las representaciones sagradas. Ciertamente falta mucho para que sea una explica-

[10] Concluye aquí el libro con la felicidad de la vida de gracia. Hace pensar en Jn 16,22; 17,13. Alegría del obispo, expresa Dionisio en otro lugar (EH II, II.3; V, III.6; VII, I.1), por el bautismo, la ordenación sacerdotal y la esperanza inquebrantable.

ción completa, pero pienso que es suficiente para que no nos detengamos erróneamente en las meras representaciones simbólicas. Pero si dijeras que incluso con esto no he mencionado detalladamente todos los poderes, operaciones o imágenes de los ángeles que tienen las Escrituras, responderé la verdad, que para algunas cosas no hemos recibido la ciencia supramundana y necesitamos otro guía que nos ilumine más sobre ellos. Respecto a las otras cosas que he omitido, lo hice por ser análogo a lo que he dicho y porque me había prefijado no hacer un tratado demasiado largo y honrar con respetuoso silencio los misterios que no podemos entender.

LA JERARQUÍA ECLESIÁSTICA

El presbítero Dionisio al copresbítero Timoteo

CAPÍTULO I

Qué se entiende tradicionalmente por jerarquía eclesiástica y cuál sea su objeto [1]

1. Piadosísimo hijo espiritual. Nuestra jerarquía es una ciencia, actividad y perfección divinamente inspirada y estructurada. Por medio de las santísimas y trascendentes Escrituras [2], se lo demostraré a quienes ya están iniciados con santa consagración [3] en los misterios [4] jerárquicos y tradiciones. Pero pondrás empeño en no traicionar al Santo de los santos. Muéstrate respetuoso con los misterios de Dios en tus pensamientos invisibles. No expongas los misterios sagrados a la irreverencia de los profanos. Comunícalos santamente, con la debida ilustración, sólo a personas santas [5]. En efecto, la Sagrada Escritura [6] nos muestra a nosotros, sus seguidores,

[1] Convienen los especialistas en afirmar que los títulos de esta obra no pertenecen al original. El término «eclesiástica» parece asimismo añadido posteriormente. En el cuerpo de la obra, en cambio, se usa la expresión «de nuestra jerarquía» (EH I, 5; VI, III.5). Y cuando dentro del texto se dice «eclesial», se refiere al pueblo congregado, no a los ritos ni a jerarcas (EH III, II).

[2] Rara vez llama Dionisio a la Biblia por este nombre de Sagrada Escritura. Habitualmente es λογια, que con frecuencia se halla en el AT y en el NT. Así lo usaron los neoplatónicos y los Padres Clemente de Roma, Agustín o Ignacio de Antioquía y, en especial, el neoplatónico judío Filón. Cf. J. DONAVAR, *The Logia in Ancient and Recent Literature* (Cambridge 1924).

[3] «Santa consagración» o «mistagogia» ha de entenderse como guía a lo misterioso o secretamente revelado (EH II, III.8; III, III.11; CH IV, 4; VI, 1; MT I, 2; *Epist.* 9, 1). «Misterio» tiene varios sentidos en este libro. En general equivale a «divino» o referente a Dios (MT I, 1; *Epist.* 9, 1). Concretamente se aplica a la encarnación del Señor (CH IV, 4; DN II, 3; *Epist.* 3); a la Eucaristía (EH II, II.1; III, II, III.14; V, I.7; VI, III.1.4-5); a ciertas ceremonias y otros sacramentos (EH III, III.4; V, I.5; *Epist.* 8, 5 y 9,1).

[4] μυστηριον tiene muchos significados. Cf. G. BORNKAMM, en *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* (1942) 809-834. Concretamente, para su aplicación a los sacramentos, cf. P. PARENTE, *Quaestiones de Mysticae theologiae terminologia* (Washington 1941), c.2. Para la adaptación al cristianismo de términos neoplatónicos, véase P. BATTIFOL, *Études d'histoire et de théologie positive* (París 1926).

[5] Manifiesta el autor la preocupación de los cristianos en los primeros siglos por evitar la profanación de lo sagrado (EH I, 5; CH II, 5; MT I, 2). Por lo cual se multiplicaba el lenguaje simbólico de modo que viendo no entendieran los no iniciados.

[6] θεολογια, en los escritos patrísticos, significa Sagradas Escrituras. Para Dionisio son teólogos Isaías, Ezequiel, Pablo, Juan; λογια, significa oráculo de Dios, no sínte-

que Jesús ilumina de este modo —bien que con mayor claridad y entendimiento— a nuestros santos superiores [7]. Él, que es inteligencia divina y supraesencial, Principio y subsistencia de toda jerarquía, de toda santificación, de toda operación divina, el Omnipotente. Los asemeja, en cuanto es posible por parte de ellos, a la propia luz de Él. Respecto a nosotros, gracias al deseo de belleza que nos eleva hacia Él, unifica nuestras múltiples diferencias. Unifica y diviniza nuestra vida, hábitos y actividad. Nos capacita para ejercer el santo sacerdocio.

Teniendo, pues, acceso a la práctica sagrada del sacerdocio, nos acercamos a los seres superiores. Imitamos, dentro de nuestras posibilidades, la indefectible constancia de su santa estabilidad y llegamos a ver el santo y divino Rayo luminoso de Jesús mismo. Luego, habiendo contemplado religiosamente, en cuanto es posible, iluminados por el conocimiento de lo que hemos visto [8], podemos ser consagrados y a la vez consagrar a otros en la ciencia mística. Revestidos de luz e iniciados en la obra de Dios [9], alcanzamos la perfección y perfeccionamos a otros.

2. Hallarás que ya he escrito de las jerarquías, ángeles, arcángeles, trascendentes principados, virtudes, dominaciones, tronos divinos, de los seres llamados querubes y serafines en hebreo, que son del mismo rango de los tronos; de éstos dice la Escritura que están constantemente y para siempre cerca de Dios en su presencia.

Escribí sobre el orden sagrado y clasificaciones de sus rangos y jerarquías. Ensalcé la jerarquía celeste, no tanto como

sis dogmática; θεουργια, operaciones divinas; cf. J. STIGLMAYR, «Mannifache Bedeutung von theologie und theologen»: *Theologie und Glauben* 11 (1919) 296-309.

7 «Santos superiores» son ante todo los ángeles, y en segundo lugar, los órdenes sagrados de la Iglesia.

8 Es decir, comprende *palabras de Dios,* sus mandamientos, etc.; cf. S. MAXIMUS, *Scholia in eccles. hiero* (MG 4,117A). Para Dionisio hay tres maneras de ver (θεαμα): simbólica, intelectual, mística. Equivale a decir: objetos percibidos por los sentidos o la imaginación, conceptos cuales son los nombres divinos de que él trata, vía de negación o trascendencia. Más allá está la experiencia de unión con Dios. Cf. CORDERIUS, *Onomasticum* (MG 3,1153A).

9 «Obra de Dios» aquí significa ante todo la encarnación.

merece, pero sí en la medida de mis fuerzas y conforme lo han dado a entender las Sagradas Escrituras [10]. Sin embargo, queda por tratar cómo aquella y cualquier otra jerarquía, incluida la que estamos alabando ahora, tiene uno y el mismo poder a través de sus funciones jerárquicas. El jefe de cada jerarquía, en efecto, en la medida que lo requiere su ser, misión y rango, se ilumina y deifica. Comparte luego con sus inferiores, según que ellos lo merezcan, la deificación que él recibe directamente de Dios (cf. EH V, 4-5). Los inferiores, por su parte, obedecen a los superiores a la vez que estimulan el progreso de los propios subalternos, guiados por ellos. Así, gracias a esta inspirada y jerárquica armonía, cada uno según su capacidad, participa lo más posible en aquel que es hermoso, sabio y bueno.

Por supuesto, como ya he dicho respetuosamente, aquellos seres y órdenes superiores a nosotros son también incorpóreos. Su jerarquía es de orden intelectual y trasciende nuestro mundo. Por otra parte, vemos nuestra jerarquía según su condición humana, multiplicada en gran variedad de símbolos sensibles, que nos elevan jerárquicamente, a la medida de nuestras fuerzas, hasta la unión y divinización. Los seres celestes, dada su naturaleza intelectual, ven a Dios directamente. Nosotros, en cambio, por medio de imágenes sensibles nos elevamos hasta donde podemos en la contemplación de

[10] Alusión a las jerarquías del Cielo. La clasificación jerárquica de los ángeles que nos da el Pseudo Areopagita no viene de las Sagradas Escrituras directamente ni de los Santos Padres. Antes que él anuncia hacer algo así Clemente de Alejandría en los *Strom.* VI 3,32; apenas pasa de sugerencias. Las fuentes de la angelología hay que buscarlas realmente en los libros apócrifos de la Biblia y en escritos neoplatónicos. Luego lo incorporan a la Iglesia el Pseudo Dionisio y San Gregorio Magno *(Moralia* 2,3; 2,7: ML 75,556; 559-560). A Dionisio corresponde el honor de haber sido el primero que dio a la Iglesia una completa angelología. Los ángeles forman la corte de Dios. La comunicación con Él es presentada a modo de luz graduada, y según eso se establece la participación purgativa, iluminativa y de perfección. Para la comunicación *ad extra,* fuera de los círculos divinos, están encargados los llamados arcángeles y ángeles, o sea, los órdenes inferiores de la jerarquía celeste. Se han comunicado bíblicamente por los patriarcas, Moisés, los profetas, Zacarías especialmente, María y José. Sólo Dios conoce el número de los ángeles. Dionisio los clasifica por ternas neoplatónicas de tres jerarquías, con nueve órdenes en total. Se hace aquí, en la *Jerarquía eclesiástica,* referencia a la celeste para indicar la armonía que ha de existir entre ambas. Volverá el autor sobre esta armonía en EH I, 4; V, I.1-2.

lo divino [11]. En realidad, los seres unificados desean al mismo y único Ser, pero, lejos de participar en Él todos de igual modo, cada cual comunica con lo divino según sus méritos.

Pero esto lo he explicado con mayor claridad cuando escribí *Lo inteligible y lo sensible* [12]. Por ahora, pues, me propongo tratar únicamente de nuestra jerarquía, limitándome al estudio de su origen y ser, invocando de antemano a Jesús, principio y fin de toda jerarquía.

3. Según nuestra venerable y santa tradición, la jerarquía manifiesta plenamente todo cuanto en ella se contiene. Es resultante perfecta de sus sagrados constitutivos. Se dice, por eso, que nuestra jerarquía contiene en sí todas las realidades sagradas que le son propias. Gracias a esto, el jerarca divino, después de su consagración, podrá tomar parte en las actividades más sagradas. Por eso, en verdad, se llama «jerarca». De hecho, al hablar de «jerarquía» nos referimos al conjunto de realidades sagradas. Jerarca es el hombre santo e inspirado, instruido en ciencia sagrada. Aquel en quien toda la jerarquía halla perfección y ciencia [13].

Principio de esta jerarquía es la fuente de vida (Jer 2,13; 17,13; Sal 36,9; cf. *Epist.* 9,1), el ser de bondad, la única causa de todas las cosas, la Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar. Esta bienaventurada Deidad, que trasciende todas las cosas, una y trina, por razones incomprensibles para nosotros, pero evidentes para sí, ha decidido darnos la salvación y también a los seres superiores a nosotros. Pero nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios y unirnos con Él en cuanto nos es posible [14].

[11] Como esta explicación de los símbolos se dan otras en DN IV, 9; CH I, 3; EH I, 5; V, I.2.

[12] Tratado ficticio o perdido. Cf. EH II, III.2; *Epist.* 9, 2.

[13] La palabra «jerarquía» debe su origen a los escritos dionisianos: «Jerarca», en referencia al jefe del culto divino, no se había usado anteriormente; cf. J. STIGLMAYR, «Über die Termini Hierarch und Hierarchie»: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 22 (1989) 180-187.

[14] «Divinización» (θεωσις) lograda por la unión, que quiere decir *unicidad*, hacerse uno con el Uno, es para Dionisio la meta de todo cristiano. El fundamento bíblico

Toda jerarquía tiene como fin común amar constantemente a Dios y sus sagrados misterios; amor que Él infunde y en la unión con Él se perfecciona. Pero antes hay que despojarse por completo de todo cuanto le sea contrario. Consiste el amor en conocer aquellos seres tal como son, contemplar y conocer la verdad sagrada, en participar lo más posible por unión deificante de aquel que es la unidad misma. Es el gozo de la visión sagrada que nutre el entendimiento y deifica a quien llegue hasta allí.

4. Digamos, pues, que la bienaventurada Deidad, en cuanto tal, es fuente de toda divinización. Por su bondad han llegado a divinizarse los deificados. Ha concedido la jerarquía como don que asegure la salvación y divinización de todo ser dotado de razón e inteligencia. Lo ha dado en la forma más inmaterial e intelectual a los bienaventurados que están fuera de este mundo (porque Dios no los mueve exteriormente hacia lo divino; más bien lo hace por vía de entendimiento, desde dentro, y gustosamente los ilumina con un rayo puro e inmaterial). En cuanto a nosotros, aquel don que los seres celestes han recibido, unido y simplificado, la tradición de las Santas Escrituras nos lo transmite divinamente puesto a nuestro alcance, es decir, por medio de símbolos múltiples, variados y compuestos. Así, nuestra jerarquía humana se funda en las Sagradas Escrituras que Dios nos envió. Decimos, además, que las Escrituras merecen honor por todo lo que nos enseñan los sagrados maestros en las santas tablas escritas [15]. Es revelación también lo que aquellos hombres santos,

estaba dado en Jn 11,52; 17,20-23; 2 Pe 1,4; 1 Jn 3,2. También los Santos Padres, en especial CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protrepticus* IX 88,2, y *Strom.* III 13,93; VII 3,14; GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 30,6: MG 36,112B. Cf. J. GROSS, *La divinisation chrétienne d'après les Pères Grecs* (París 1938). Sin embargo, la misma idea viene también por los escritos de Proclo, quien lo presenta en este orden: 1) hay que llegar a ser uniformes (ενοαιον) con el Uno (το εν); 2) unámonos ideológicamente con Él para unificarnos; 3) multiplicación y división son antítesis del Uno, propias del hombre sensual o esclavo de los sentidos; 4) por amor y hábito de bien obrar podemos divinizar nuestra naturaleza. Cf. J. STIGLMAYR, *Mannifache Bedeutung...*, o.c., 92.2. El sentido vital de la *divinización* lo toman los neoplatónicos, incluido Proclo, del cristianismo, particularmente a través de la Escuela Catequística de Alejandría. Cf. C. ELSEE, *Neoplatonism in Relation to Christianism* (Cambridge 1908).

[15] θεολογικαις δελτοις o tablillas teológicas son *notas* tenidas junto al altar, que lue-

de un modo espiritual, nos enseñaron, como nuestros vecinos de la jerarquía celeste, de inteligencia a inteligencia. De modo corporal por sus palabras, pero al mismo tiempo más inmaterial, pues ni siquiera lo escribieron. Los jerarcas [16] inspirados han transmitido estos misterios, no en lenguaje llano, fácil de comprender, como es la mayor parte del culto sagrado, sino a través de símbolos sacros [17], porque no todo el mundo es santo y, como dice la Escritura, «no todos saben esto» (1 Cor 8,7; cf. CH II, 2).

5. Los primeros de nuestros jerarcas recibieron de la Deidad supraesencial la plenitud del don sagrado. La Bondad divina los envió a difundir este don. Como dioses, tuvieron ardiente y generoso deseo de lograr que sus inferiores llegaran a divinizarse. Para ello, valiéndose de imágenes sensibles, hablaron de lo trascendente. Nos transmitieron el misterio de unidad por medio de variedad y de multiplicidad. Necesitaron hacer humano lo divino y materializar lo inmaterial. Con sus enseñanzas escritas y no escritas pusieron a nuestro nivel lo trascendente. En cumplimiento de lo mandado obraron así con nosotros, no tan sólo para ocultar a los profanos el sentido de los símbolos, según queda dicho, sino porque nuestra jerarquía es por sí misma símbolo y adaptación a nuestra manera de ser. Necesita servirse de signos sensibles para elevarnos espiritualmente a las realidades del mundo inteligible [18].

Las razones de esos símbolos les fueron manifiestas a los santos iniciadores, y habrían hecho mal en explicarlos plenamente a quienes son todavía aprendices. Entendieron bien que aquellos a quienes Dios ha dado poder de establecer normas sagradas organizaron la jerarquía en órdenes fijos e in-

go dieron lugar a códices artísticamente presentados en los actos litúrgicos; cf. C. McCown, «Codex and Roll»: *Harvard Theological Review* 34 (1941) 219-250.

[16] Jerarcas, en este caso, se refiere a los apóstoles.

[17] Aquí, la *Jerarquía eclesiástica* trata principalmente de los ritos sacramentales como símbolos para tratar el tema más espiritualmente que con palabras.

[18] Doble razón del símbolo: secreto para los profanos y elevación espiritual para los cristianos, quienes del sentido pasan al entendimiento y gracia. Asimismo en CH II, 2.5; *Epist.* 9, 1.2.

confusos, dando a cada cual según merecen sus atribuciones correspondientes.

Te confiero este don de Dios, junto con otras cosas propias de los jerarcas. Obro así por las solemnes promesas que tú hiciste, y que ahora te recuerdo. Promesas de que nunca lo comunicarías a nadie fuera de los sagrados iniciadores de tu propio orden. Estoy seguro de que, siguiendo las sagradas ordenanzas, harás prometer a éstos que tratarán santamente las cosas santas y que sólo comunicarán los sagrados misterios a los perfectos: las que perfeccionan, a los que son capaces de perfección, y las santísimas, a los santos. Pues te impongo esta sagrada carga, además de lo que llevan consigo los órdenes sagrados [19].

CAPÍTULO II

La iluminación

I. El rito de la iluminación [1]

Hemos dicho religiosamente que nuestra jerarquía tiene por objeto hacer que logremos la mayor semejanza y unión con Dios (cf. CH III, 2; EH I, 3). Pero la Sagrada Escritura nos enseña que lo conseguiremos sólo mediante la fiel observancia de los mandamientos divinos y las prácticas piadosas.

[19] Insiste de nuevo en el secreto o discreción de lo sagrado frente a los profanos.

[1] Iluminación equivale a bautismo. Este sacramento, en expresión de Dionisio, se llama comúnmente «nacimiento divino». Desde aquí, los capítulos de este libro llevan el mismo esquema: I. Introducción; II. Descripción; III. Explicación o «Contemplación». Plan frecuente en la patrística; por ejemplo, GREGORIO DE NISA, *Vida de Moisés*, Introducción (PG 44,297B-304C), seguido de Narración (304C-325C) y finalmente Interpretación o «Contemplación», o «teoría». En lenguaje neoplatónico, la segunda parte se puede decir «procesión» (πρoοδoς) y la tercera «retorno». Un comentario sobre estas formas ternarias puede verse en CORDERIUS, *Adnot.*: MG 3,406, donde se hacen estas relaciones: *tres* etapas en el camino hacia Dios: purgativa, iluminativa, de perfectos; *tres* consagraciones: Bautismo, Eucaristía, Óleos; *tres* consagrantes: obispos, presbíteros, diáconos; *tres* consagrados: monjes, buenos cristianos, cristianos pecadores. Cf. CH I.

«Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada» (Jn 14,23). ¿Cuál es, pues, el punto de partida para la práctica devota de los mandamientos divinos? Es éste: preparar nuestras almas para oír la palabra sagrada, acogiéndola con la mejor disposición posible; estar abiertos a la actuación de Dios; desear el camino que nos lleva hasta la herencia que nos aguarda en el Cielo y recibir nuestra divinísima regeneración sagrada.

Como ha dicho nuestro ilustre maestro [2], en el plano intelectual es ante todo el amor de Dios lo que nos mueve hacia lo divino. Realmente, el primer impulso de este amor para poner en práctica los mandamientos divinos manifiesta de manera inefable nuestra existencia divina. Divinizarse es nacer Dios en nosotros. Nadie podría entender, y menos practicar, las virtudes recibidas de Dios si no hubiese ya comenzado a estar en Dios. En el plan humano, ¿no necesitamos existir antes que actúen nuestras potencias? Lo que no existe, ni se mueve ni siquiera comienza a existir. Sólo lo que de alguna manera tiene existencia produce o recibe la acción conforme a su modo de ser. Me parece que esto es evidente.

Por eso, vamos a considerar ahora los símbolos divinos relacionados con el nacimiento de Dios en nosotros [3]. Que ningún profano lo observe, pues nadie con ojos débiles puede mirar los rayos del sol. El mismo peligro corremos cuando manejamos los asuntos para los que no estamos preparados. En el Antiguo Testamento tuvo razón la jerarquía cuando castigó a Ozías por haberse entremetido en lo sagrado (2 Crón 26,16); a Coré, por haber ejercido funciones que no eran de su competencia (Núm 16); a Nadab y Abiud, porque no cumplieron religiosamente sus obligaciones (Lev 10; Núm 3,4; cf. EH V, I.2; *Epist.* 8, 1).

[2] El famoso «maestro» recibe el nombre ficticio de Hieroteo (DN III, 2). ¿Es Proclo, cristianizado en sus formas por el Pseudo Dionisio?

[3] Al traducir, se dice en castellano «nacimiento de Dios en el alma» para entenderlo mejor; en el texto se lee solamente «nacimiento de Dios». Se trata del Bautismo; cf. EH II, II.8, III.4; IV, III.11. El sacramento del Bautismo se llama también «iluminación», que en este libro aparece sólo en tres ocasiones (EH II, I, II.1; III, I).

II. El misterio de la iluminación

1. El jerarca, que «quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4) [4], haciéndose semejantes a Dios, anuncia a todos la buena nueva de que Dios, llevado de su amor, ha hecho misericordia a todos los habitantes de la tierra; que por amor al hombre se ha dignado bajar hasta nosotros; y que, a la manera del fuego, ha unificado con Él a todos los que estaban dispuestos para ser divinizados. «Porque a cuantos le recibieron dioles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre; que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos» (Jn 1,12).

2. Un hombre inflamado en amor por realidades que no son de este mundo, y deseoso de participar en ellas, se acerca primero a uno ya iniciado y le pide que le presente al obispo, al cual promete obedecer en todo lo que le mande. Al primero le pide que se haga cargo de su preparación y de todo lo referente a su vida futura. Aquél se siente conmovido por el deseo de salvar a quien se le ha confiado; pero, al ponderar la condición humana, ante esta decisión sublime tiembla y se apodera de él la incertidumbre. Pero termina por imponerse su buena voluntad, consiente en hacer lo que le piden. Le conduce ante aquel que disfruta del título de obispo [5].

3. El obispo recibe a los dos con agrado, como quien lleva sobre sus hombros la oveja perdida (Lc 15,5). Agradecido de corazón, se postra para adorar y alabar a la Fuente amable que llama a los escogidos (Mt 22,3) a la sombra de los que se salvan.

4. Luego reúne en lugar sagrado a los sacerdotes para compartir su gozo por la salvación de aquel hombre y dar gracias por su bondad. Comienzan todos entonando un himno tomado de las Santas Escrituras. Seguidamente el obispo

[4] El obispo representa la llamada universal a la santidad. Cf. EH II, III.1-3.
[5] La actuación del padrino del Bautismo se describe en este mismo capítulo (III.3-4) y en EH VII, III.11.

besa el altar, se dirige al candidato que está esperando de pie y le pregunta para qué ha venido.

5. Con mucho amor de Dios responde siguiendo las instrucciones del padrino [6]. Detesta la propia impiedad, ignorancia de la verdadera Belleza, y la falta de vida divina en sí mismo. Pide que intercedan para que llegue al encuentro con Dios y los misterios sagrados. Tendrás que entregarte totalmente, le dice el obispo, si quieres acercarte a Dios, que es todo perfecto y sin mancha. Le instruye sobre lo que es vivir en Dios y le pregunta si desea tal vida. Cuando el postulante responde «sí», el obispo le pone la mano en la cabeza y le marca con la señal de la cruz [7]. Manda entonces a los sacerdotes que registren los nombres de los candidatos y del padrino.

6. Hecha la inscripción, reza el obispo con todos los presentes. Al concluir, le desata las sandalias y manda a los diáconos que le quiten la ropa. Seguidamente, el bautizando, de pie, mirando al Occidente, extiende las manos en actitud de abjuración. Tres veces le manda espirar a Satanás y renunciar a él. Tres veces dice el obispo las palabras y el otro las repite. Entonces le pone mirando al Oriente, con los ojos y manos hacia el cielo, y le manda seguir a Cristo y toda la doctrina revelada por Dios [8].

7. Terminado esto, le manda tres veces hacer profesión de fe; cuando lo ha hecho, reza por él, le besa y le impone las manos. Los diáconos, entonces, le desnudan completamente y los sacerdotes presentan el santo óleo para la unción. El obispo comienza ungiéndole tres veces en forma de cruz y le pasa a los sacerdotes para que éstos le unjan todo el cuerpo. El obispo se dirige a la madre de toda adopción divina [9]. Consagra el agua con piadosas invocaciones y vierte en ella tres ve-

[6] Ante todo, es claro que se requería preparación de catecumenado para recibir el Bautismo (EH III, III.5-6; VI, I.1). ¿Eran los mismos padrinos quienes enseñaban en el catecumenado?

[7] Más adelante, en este capítulo (III.4-5), se da la explicación del signo de la cruz.

[8] Se habla de esta ceremonia también en otros lugares: EH V, I.6; CH XIII, 4.

[9] En este mismo capítulo, el rito de la unción (EH II, III.5-6). Una ceremonia parecida tiene lugar con los difuntos (EH VII, II). Y su interpretación correspondiente en EH VII, III.8.

ces el santo óleo en forma de cruz [10]. Acompaña las infusiones del santo óleo con un canto sagrado que el Espíritu de Dios inspiró a los profetas [11]. Manda que se acerque el catecúmeno. Uno de los sacerdotes lee en alta voz los nombres del bautizando y su padrino. Entonces los sacerdotes acompañan al bautizando hasta el agua y le entregan al obispo, que, de pie en sitio más alto, sumerge tres veces al iniciado. A cada inmersión, los sacerdotes repiten el nombre del iniciado, y cada vez que éste emerge, el obispo invoca las tres Personas de la Santísima Trinidad [12]. Luego los sacerdotes le devuelven a su padrino, el que le presentó para iniciarle; le ayudan a vestirse y de nuevo le llevan al obispo, el cual le unge con óleo consagrado haciendo la señal de la cruz [13]. Ahora le proclama digno de tomar parte en la Sagrada Eucaristía [14].

8. Practicando todo el ritual, y habiendo procedido a otras cosas secundarias, el obispo se levanta de nuevo y vuelve a la contemplación de las verdades fundamentales, a fin de que el iniciado no se deje jamás seducir por nada ajeno a su misión ni cese de progresar de una verdad divina en otra, permaneciendo constantemente bajo la guía del Espíritu Santo [15].

III. Contemplación

1. Esta iniciación simbólica al santo nacimiento de Dios en el alma no tiene nada de inconveniente o profano en sus imágenes sensibles. Antes bien, refleja en los espejos natura-

[10] De la misma unción se trata en todo el capítulo IV de este libro. Cf. EH IV, III.10.

[11] Parece ser el *Alleluia;* cf. EH IV, II.

[12] La explicación se da más adelante, en EH II, III.7-8. La invocación trinitaria se repite en otras ceremonias, por ej., en la tonsura: EH VI, II.

[13] Sobre el tema del cambio de vestiduras se vuelve en EH II, III.8 y VI, III.4.

[14] Esta unción postbautismal es lo que en Occidente conocemos por Confirmación. Cf. EH II, III.8; IV, III.11. En esas páginas se habla también de la invitación a la Eucaristía. En especial cuando se trata de una madura preparación eucarística en EH VI, III.4-5.

[15] La actividad del obispo aparece generalmente descrita conforme al proceso de flujo y reflujo neoplatónico. Para el retorno o elevación hacia Dios véase EH III, III.3.

les del entendimiento humano [16] los enigmas (1 Cor 13,12) de un proceso contemplativo digno de Dios. Dejando a un lado la razón verdaderamente más divina de celebrar estos misterios, ¿en qué sentido podría haber falta cuando con santas instrucciones enseña al iniciado a vivir santamente, cuando por medio de la ablución física del agua le da a entender de manera corporal cómo purificarse de todo mal llevando vida virtuosa y de consagración a Dios? Aun cuando no tuviera otra significación más sagrada, a mi parecer no habría nada de pagano en la tradición de iniciarse simbólicamente, porque no enseña más que a vivir santamente. Por la ablución de todo el cuerpo se indica la completa purificación de una mala vida.

2. Sirva esta introducción de guía para los menos instruidos. Porque establece la diferencia, como es debido, entre lo que pertenece a la multitud y lo que obliga y unifica a la jerarquía. A cada orden proporciona medida conveniente para elevar el espíritu. Pero nosotros, que hemos levantado religiosamente los ojos a las fuentes de esos ritos y estamos santamente iniciados en ellos, reconozcamos los misterios que las impresiones sensibles representan y las realidades invisibles expresadas con imágenes visibles. He demostrado ya con claridad en mi obra *Lo inteligible y lo sensible* [17] que los símbolos sagrados son realmente expresión sensible de realidades inteligibles. Muestran el camino que lleva a los inteligibles, que son el principio y la ciencia de cuanto la jerarquía representa sensiblemente.

3. Decimos, pues, que la Bondad de Dios, permaneciendo siempre semejante e idéntica a sí misma, prodiga bondadosamente los rayos de su luz a quien los ve con los ojos de la inteligencia. Puede ocurrir, sin embargo, que los seres inteli-

[16] Se dan explicaciones similares para la sinaxis o Sagrada Comunión (EH III, III.1) y para la unción de los enfermos (EH IV, III.1).

[17] Cf. EH I, 2. Lo que podría titularse *Teología simbólica* comprende ambas *Jerarquías:* celeste y eclesiástica, y la *Epist.* 9. En las tres, el método consiste en elevarse espiritualmente de lo sensible a lo inteligible y espiritual. En EH se da mayor importancia al gesto y movimientos como símbolos.

gentes, por su libre determinación, rechacen la luz de la inteligencia, llevados del apetito del mal, que cierra los ojos de la mente, privándola de su natural ser iluminada. Se apartan a sí mismos de esta luz que se les ofrece sin cesar y que, lejos de abandonarlos, resplandece ante sus ojos miopes. Luz que con su bondad característica los sigue presurosa, aun cuando se alejen de ella.

Puede ocurrir también que estos seres traspasen los límites razonablemente asignados a su mirada y se atrevan a imaginar que pueden efectivamente mirar los rayos que trascienden su capacidad visual. No actúa aquí la luz contra su propia naturaleza de luz. Más bien el alma, ofreciéndose imperfectamente a la Perfección absoluta, fracasa en su intento de conseguir realidades que no están a su alcance. Su arrogancia les privará incluso de lo que está a su disposición.

Sin embargo, la Luz divina, como he dicho, llevada de bondad, nunca deja de ofrecerse a los ojos de la inteligencia, ojos que deben captarla, pues allí está siempre lista a entregarse. Tal es el modelo. A ejemplo de esta Luz, el obispo reparte a todos generosamente los brillantes rayos de sus inspiradas enseñanzas. A imitación de Dios, siempre está dispuesto a iluminar a quien se le acerque, sin enojarse despiadadamente ni reprenderle por previas apostasías o transgresiones. A todo el que se acerque da su luz orientadora pacíficamente, cual corresponde al jerarca de Dios y en la medida que cada cual está dispuesto a recibir lo sagrado.

4. Pero como Dios es la fuente de esta organización sagrada, por la cual toman conciencia de sí mismas las santas inteligencias, todo aquel que se apresure a considerar su naturaleza descubrirá desde un principio la propia identidad y obtendrá su primer don sagrado, levantada su mirada hasta la Luz. Habiéndose examinado rectamente y con mirada imparcial, no caerá en abismos de ignorancia. No estará suficientemente iniciado todavía para la unión perfecta y participación de Dios, ni le vendrá de sí mismo tal deseo. Sólo gradualmente pasará a estado más alto con la mediación de quienes están

más avanzados. Ayudado por los que le aventajan y luego por los que están en primer rango, siguiendo las normas venerables de la sagrada jerarquía, llegará a la cumbre donde mora la Divinidad.

Imagen de este orden armonioso y sagrado es la reverencia que muestra el postulante, el reconocimiento de sus faltas, y el camino que sigue con la ayuda de su padrino, para llegar hasta el obispo. A quien procede de este modo se le comunica la santidad divina, que le marca con el sello de su Luz [18]. Le hace hombre de Dios en compañía de aquellos que merecieron ser divinizados y contados en la asamblea de los santos. Esto es lo que simboliza el signo que el obispo hizo sobre el postulante y la inscripción hecha por los sacerdotes, con la cual incluyeron su nombre y el de su padrino en la lista de los que se salvan. Uno, deseando el camino de vida hacia la Verdad, sigue a su guía; y el otro dirige sin error a quien le sigue, conforme a los preceptos que de Dios ha recibido.

5. No es posible participar al mismo tiempo en realidades contradictorias. Quien entre en comunión con el que es Uno no puede llevar vida dividida, al menos si quiere realmente tener parte del Uno. Ha de oponerse con firmeza a cuanto pueda dividir la comunión. Sugiere todo esto la tradición simbólica que despoja al postulante de su vida anterior, le corta hasta las últimas aficiones mundanas, le pone de pie desnudo y descalzo mirando al Occidente para renunciar, con las manos extendidas, a toda comunicación con las tinieblas del mal; para expulsar todo lo que hasta aquí significase desemejanza con Dios y para renunciar por completo a cuanto se oponga a la configuración con Él.

Así fortalecido y liberado, le vuelven de cara al Oriente y le piden que, habiendo rechazado toda malicia, persevere con íntegra pureza contemplando la Luz divina. Después de estas segundas promesas de tender hacia el Uno, la tradición acoge a aquel que se asemeja al Uno por amor a la verdad.

[18] Referencia a la señal de la cruz expresada antes en EH II, II.5.

Para aquellos que entienden las jerarquías está muy claro, creo, que los seres dotados de inteligencia reciben la fortaleza inquebrantable de configurarse con Dios siempre que tiendan con todas sus fuerzas hacia el Uno y mueran totalmente a cuanto se le oponga. No basta con dejar de hacer el mal. Antes bien, hay que tener resolución varonil y, sin temor, enfrentarse con cualquier funesta marcha atrás. Jamás aflojará en el amor a la verdad. Hacia ella tenderá constantemente con más piedad en la medida de sus fuerzas, esforzándose siempre por elevarse santamente hasta la más alta perfección de la Deidad [19].

6. Observarás que los ritos jerárquicos simbolizan exactamente estas realidades. El obispo, representante de Dios, es quien empieza a ungir, pero son los sacerdotes quienes llevan a cabo el sagrado rito de la unción y convocan al iniciado para la lucha santa que, con Cristo a la cabeza, ha de librar [20]. Porque Él, en cuanto Dios, es quien organiza el combate. Como Sabio, establece el reglamento. Como Hermosura, premio digno para los vencedores. Más divinamente aún, como Bondad acompaña a los atletas defendiendo su libertad y garantizando su victoria sobre las fuerzas de muerte y destrucción. Por lo cual, el iniciado se lanzará gozosamente a los combates que él sabe son divinos y observará escrupulosamente las sabias leyes del juego. Con firme esperanza de merecer la recompensa de un puesto a las órdenes del Señor bueno, que es su jefe en la batalla. Marchará sobre las huellas divinas que ha trazado la bondad de aquel que fue el primero de los atletas. Combatirá a imitación del mismo Dios contra toda dificultad y contra todo ser que obstaculice el camino de su divinización. Por haber muerto al pecado en el bautismo, puede decirse que uno, místicamente, participa de la muerte de Cristo (Rom 6,3; Col 2,12; 2 Tim 2,11) [21].

[19] Aquí conviene con San Pablo (1 Cor 12,31; Flp 3,12-14).

[20] Véase EH VII, III.8; San Pablo lo trata en 1 Cor 9,24; 2 Tim 2,5; Heb 12,1.

[21] La palabra «bautismo», limitada a la inmersión, se menciona solamente dos veces en el *Corpus Dionisiacum:* aquí y en EH VII, III.8. Sobre los términos bautismales, cf. EH II, II.7; II, III.3; IV, III.10; V, III.5.

7. Observa conmigo con cuánta propiedad los símbolos expresan lo sagrado. Para nosotros, la muerte no es aniquilación total del ser, como algunos imaginan. Es más bien la separación de dos partes que han estado entrelazadas [22]. En consecuencia, el alma va a un mundo invisible donde, privada del cuerpo, queda sin forma. El cuerpo enterrado se somete a cambios por los cuales pierde su figura corporal y desaparecen las apariencias humanas. Por eso, está muy indicado el sumergir al iniciado completamente en el agua, simbolizando la muerte y sepultura donde la forma desaparece.

Por lo cual, con esta lección simbólica, quien recibe el sacramento del bautismo, siendo sumergido tres veces en el agua, imita, en cuanto el hombre puede imitar a Dios, la muerte divina de aquel que pasó tres días y tres noches en el sepulcro (Mt 12,40; cf. EH IV, III.10), Jesús, fuente de vida, en quien, según el misterioso y profundo sentido de la Escritura, «el príncipe de este mundo nada tiene» (Jn 12,31; 14,30; 16,11) [23].

8. Seguidamente visten de blanco al iniciado. Su valentía y semejanza con Dios, su decidido arrojo hacia el Uno, le hacen indiferente a cuanto se le oponga. En su interior se ordena lo que antes era desorden. Toma forma lo informe. Brilla la luz a través de toda su vida [24].

La consagración con el óleo da suave olor al iniciado, porque la santa perfección del nacimiento de Dios en los iniciados los une con el Espíritu de la Deidad. Mas esta efusión es indescriptible, pues es en la mente donde tiene lugar esta suavidad y perfección. Cómo reconocerlo inteligentemente es tarea que dejo a quienes han merecido entrar en comunión sacra y divinamente, bajo el plan de lo inteligible, con el Espíritu de la Deidad [25].

[22] La inmersión en el agua significa sepultarse o morir con Cristo. El «algunos imaginan» está tomado de Sab 2,2. Sigue el tema en EH VII, I.1.
[23] «No hallo culpa en Él» es también frase de Pilato en el juicio de Nuestro Señor.
[24] Las nuevas vestiduras bautismales están explicadas también en EH VI, III.4.
[25] De la unción bautismal se trata en EH IV, III.11.

Al terminar todo lo que antecede, el obispo invita al iniciado a la Santísima Eucaristía y comunión con los misterios que le van a perfeccionar [26].

Capítulo III

I. El Sacramento de la Eucaristía [1]

Pero continuemos. Ya que hemos mencionado la comunión, estaría mal pasarlo por alto y hablar de otras funciones de la jerarquía. Como ha declarado mi célebre maestro, éste es el Sacramento de los sacramentos [2]. Sirviéndome de los conocimientos bíblicos y de la tradición jerárquica, voy a exponer los relatos divinamente inspirados sobre este tema. Con las luces del Espíritu de la Deidad me elevaré a la santa contemplación del misterio.

En primer lugar, fijémonos piadosamente en lo que es su principal característica, común a los demás sacramentos jerárquicos, concretamente lo que se llama «comunión» o «sinaxis». Toda acción sacramental reduce a deificación uniforme nuestras vidas dispersas [3]. Forja la unidad divina de las

[26] «Comunión en los misterios» se refiere aquí al Pan y Vino de la Eucaristía. Cf. EH III, III.14. También se da a los niños, especialmente el vino; cf. EH VII, III.8-11. Los recién bautizados tomaban parte en la misa a continuación y recibían la comunión. Cf. SAN JUSTINO, *Apologia* I 65; SAN AMBROSIO, *In Psal. David* 113; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat. 40 in S. Bapt.*: MG 36,426.

[1] Hay estudios abundantes sobre este capítulo. Por ejemplo, E. BOULARAND, «L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite»: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 50 (1957) 193-217; 59 (1958) 129-169. I. P. SHELDON-WILLIAMS, «The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius»: *Downside Review* 82 (1964) 293-302; 83 (1965) 20-31.

[2] τελετων τελετη = sacramento de los sacramentos. Perfección de perfecciones. M. J. SHEEBEN lo reafirma corroborando el comentario de R. Grosseteste: «La Eucaristía es perfección, la más excelente y mayor de todas las perfecciones, porque contiene en sí lo más excelente y grande». Dionisio es el primero que ofrece un estudio de la comunión dentro de la misa. Otros, dentro de sus planes catequéticos, la habían considerado como parte de la trilogía Bautismo-Confirmación-Comunión. Cf. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie* 174.

[3] «Sinaxis», lo mismo que «comunión», expresa la idea de identificarse con Cristo y con los demás en Él. Otras veces podrá llamarse «Eucaristía» (EH II, II.7, III.4; III, I; IV, I; EH V, I.5).

divisiones que cada uno lleva dentro. Logra en nosotros comunión y unión con el que es Uno. Afirmo, además, que la perfección de otros símbolos jerárquicos se logra solamente por medio de los divinos y perfeccionantes dones de la comunión. Pues es poco menos que imposible celebrar ninguno de los sacramentos jerárquicos sin que la sagrada Eucaristía, punto culminante de todo rito [4], logre por su divina operación la unión con el Uno en quien reciba el sacramento. De parte de Dios le dispensa el misterioso don de llevar a perfección sus capacidades, perfeccionando en realidad su comunión con Dios. Los otros sacramentos de la jerarquía son imperfectos en el sentido de que no llevan a término nuestra comunión y unión con el Uno. Al quedar la acción así incompleta, no puede lograr plenamente nuestra perfección. El fin y objetivo principal de cada sacramento es impartir los misterios de la Deidad a quien esté ya iniciado. Por eso la tradición jerárquica ha acuñado de hecho un nombre que exprese con toda verdad la esencia del fruto logrado por la Eucaristía. Lo mismo ocurre con el santo sacramento por el que Dios nace en nosotros. Es el primero en traer la luz y fuente de toda iluminación divina [5]. Por ser así lo alabamos dándole el nombre de iluminación conforme a la operación que lleva a cabo. Cierto que toda acción jerárquica tiene esto en común: transmitir a los iniciados la luz divina; pero, de hecho, éste fue el primero que me concedió el don de la vista. La luz que vino de aquí por vez primera me llevó a la visión de otras santas realidades.

Habiendo dicho lo que precede, pasemos ahora a considerar jerárquicamente primero el ritual del más santo de los sacramentos y después la contemplación correspondiente al Santísimo Sacramento [6].

[4] La Eucaristía se presenta como el punto culminante entre los demás sacramentos y ritos que llevan a la unión con Dios, por encima del Bautismo (EH II, II.7; II, III.4), del Orden sagrado (EH VI, III.5) y de la profesión monástica (EH VI, II).

[5] Ya queda dicho cómo el Bautismo tiene otro nombre más común para Dionisio: «nacimiento divino» y a veces «iluminación»; cf. EH II.

[6] Misterio y contemplación que anticipan las dos partes siguientes del capítulo presente; cf. EH II; IV, I.

II. Misterio de la «sinaxis» o comunión

El obispo, concluida la oración junto al altar de Dios, empieza a incensar a una y otra parte por todo el lugar sagrado. Cuando regresa al altar, comienza el canto sagrado de los salmos, al que se une toda la asamblea. Siguen los diáconos con las lecturas bíblicas [7]. Al concluirlas, los catecúmenos se retiran del recinto sagrado; siguen los posesos y penitentes. Sólo continúan dentro los considerados dignos de asistir a los sagrados misterios y comulgar [8].

Algunos diáconos se sitúan a la puerta del sagrado recinto, cuidando de que la puerta permanezca cerrada [9]. Otros desempeñan cualquier cargo propio de su orden. Los diáconos designados, junto con los sacerdotes, colocan sobre el altar de Dios el pan para consagrar y el cáliz de salvación (1 Cor 10,16) [10] una vez que toda la asamblea ha cantado el himno de la fe católica [11]. Entonces, el santo obispo hace una oración y pide para todos la paz. Los asistentes intercambian el beso ritual [12] y se concluye la mística lectura de los dípticos sagrados [13]. El obispo y los sacerdotes se lavan las manos con agua. Se sienta el obispo en el centro junto al altar. Le rodean algunos diáconos y todos los presbíteros [14]. El obispo predica alabando las santas obras de Dios, continúa con la celebra-

[7] La explicación del canto de los salmos y de las lecturas se da luego en EH III, III.1.4; IV, III.3; VI, I.1; VII, III.1-3. Y en el caso de los funerales, EH VII, III.1.

[8] De la despedida se habla en EH III, III.1.6.7; IV, III.4; VII, III.2-3. Son éstos los órdenes inferiores, a quienes no está permitido participar en la Eucaristía. De éstos se trata en EH VI, I.1.

[9] Al decir «puertas» no se entiende precisamente que salieran a la calle. Probablemente se quedaban en la nave última o vestíbulo, cerrándose las puertas que permitían el acceso al centro donde se celebraba la Eucaristía. Allí no podían estar los órdenes inferiores de catecúmenos ni de los penitentes *(Epist.* 8, 1; EH III, III.2; VII, II).

[10] EH III, III.8-9. ¿Quiénes eran los «diáconos escogidos» o los «jefes de diáconos»? (EH VII, II); nunca se dice expresamente.

[11] El himno de la fe católica es el *Credo.*

[12] Para el beso de paz, véase EH III, III.8. Se habla también del beso en el rito de la ordenación (EH V, II.III.6). Era costumbre dar el beso de despedida también al difunto (EH VII, II; VII, III.4.8).

[13] Se refiere a los dípticos en que figuraban nombres de personas e intenciones para encomendar en la celebración. Véase EH III, III.9; VII, II; VII, III.3-4.

[14] En EH III, III.10 se describe este ceremonial.

ción de los misterios más sagrados y los eleva para que los contemplen al mostrar ante todos los símbolos sagrados [15]. Habiendo así presentado los dones de las obras de Dios, comulga él primero e invita a todos los demás a hacer lo mismo. Después de comulgar y distribuir la sagrada comunión, concluye con una piadosa acción de gracias [16].

Aunque casi toda la gente no se fija más que en los símbolos sagrados, el obispo, por su parte, movido siempre por el Espíritu Santo, con la pureza habitual que corresponde a su vida verdaderamente endiosada, se eleva jerárquicamente en santa e intelectual contemplación hasta aquel que es fuente del rito sacramental.

III. Contemplación

1. Y ahora, querido hijo, después de estas imágenes piadosamente sometidas a la verdad de su original divino, ofreceré guía espiritual en provecho de los recientemente iniciados.

La variada y sacra composición de símbolos no deja de ser provechosa a la inteligencia, aun cuando sólo presenten aspecto externo. El canto de las Santas Escrituras y las lecturas conmemorativas enseñan preceptos de vida virtuosa y sobre todo la necesidad de purificarse totalmente de la malicia corrosiva. La divina distribución del mismo pan y del mismo vino, hecha en común y pacíficamente, establece la norma de que, habiéndose nutrido del mismo alimento, su modo de vivir ha de estar en plena conformidad con este divino manjar.

También les hace recordar la Santa Cena el símbolo primordial de todos los ritos. El mismo autor de estos símbolos, con toda razón, excluye del sagrado banquete a quien no viva en su amistad [17]. Así enseña, divina y santamente, que cuan-

[15] Se dan más pormenores en EH III, III.10-11.

[16] La distribución de la comunión y acción de gracias se describen en EH III, III.13-15.

[17] Judas se separó de los demás en la Santa Cena (Jn 13,21-30). Dionisio trae esto aquí para mostrar la preparación de alma necesaria para recibir los sacramentos,

do uno se hace digno de estos sagrados misterios recibe la gracia de asimilarse y entrar en comunión con ellos.

2. Pero dejemos para los no iniciados estos signos, que, como he dicho, están magníficamente pintados a la entrada del santuario [18]. Esto basta para su contemplación. Nosotros, en cambio, cuando pensemos en la sinaxis, procedamos de los efectos a las causas, y con la luz que Jesús nos dispense podremos contemplar serenamente las realidades inteligibles en que se refleja claramente la bienaventurada y primordial Hermosura.

Tú, oh divino y santísimo sacramento, levanta los velos enigmáticos que simbólicamente te rodean. Muéstrate claramente a nuestra mirada. Llena los ojos de nuestra inteligencia con la luz unificante y manifiesta.

3. Creo que ahora debemos penetrar en los sagrados misterios y declarar el sentido de las primeras imágenes. Consideremos atentamente la hermosura, que le da forma divina, y echemos una mirada devota al obispo mientras se dirige del altar a los extremos del santuario derramando perfume y luego su regreso al altar. Porque la bienaventurada Deidad, que trasciende todo ser, asimismo procede gradualmente hacia fuera para comunicar su bondad a quienes continúa esencialmente unida e inmóvil. Dios ilumina a quienes se configuran lo más posible con Él, pero mantiene totalmente inconmovible la propia identidad. De modo semejante, el Santísimo Sacramento de la Comunión sigue siendo lo que es, único, simple, indivisible. Y, sin embargo, por amor a los hombres se multiplica en sagrada variedad de símbolos. Tanto, que en todos ellos está la Deidad. Luego, unificándolos todos, vuelve a la propia unidad y une a cuantos se le acercan devotamente.

como había dicho San Pablo (1 Cor 11,29). San Máximo, en los *Scholia* (MG 4,137BC), insiste: «También Judas participó en el pan y vino, pero Jesús dio los misterios o sacramentos a sus discípulos cuando Judas se levantó y salió, pues no era digno de recibirlos».

[18] Al santuario del alma se alude en *Epist.* 8, 1. Iconos que embellecían la gran sala-vestíbulo y que podían ayudar a los no iniciados mientras permanecían fuera de la celebración de los misterios. Cf. DN IV, 2.22.

Algo así ocurre con el santo obispo. Bondadosamente transmite a sus súbditos el conocimiento jerárquico, peculiarmente suyo, sirviéndose de muchos enigmas sagrados. Luego, libre y desligado de cosas inferiores, vuelve íntegramente al punto de partida sin haber perdido nada. Mentalmente camina hacia el Uno. Contempla entonces con ojos puros la unidad fundamental de las realidades latentes en los ritos sagrados. Retorna más divinizadas las ideas primeras, finalidad que se proponía, mientras procedía a las cosas secundarias, llevado de su amor a los hombres [19].

4. La salmodia sagrada es parte de los misterios jerárquicos y no debe faltar en el más jerárquico de todos [20]. Las lecturas bíblicas encierran una lección para quienes son capaces de ser divinizados y están enraizados en los sagrados y divinizantes sacramentos. Enseñan que Dios mismo da de este modo sustancia y orden a todo cuanto existe, incluso a la legítima jerarquía y sociedad [21]. Echar a suertes, distribuir y compartir con el pueblo de Dios. Enseñan la ciencia de jueces santos, reyes y sacerdotes sabios que viven en Dios (Jue; 1-2 Sam; 1-2 Re; 1-2 Crón; Esd y Neh). Expresan el poderoso e inquebrantable punto de vista que capacitó a nuestros mayores para sobrellevar variadas y numerosas desgracias (Job). De ellas provienen sabias normas de vida [22], cánticos que gloriosamente describen el amor de Dios (Sab), las profecías que predicen el futuro, las obras divinas de Jesús hecho hombre, las comunidades, regalo de Dios e imitadoras de Dios, la actividad y enseñanzas de sus discípulos, la visión secreta y mística de aquel hombre inspirado que fue el discípulo amado (Apocalipsis) y trascendental doctrina de Jesús [23]. Más aún,

[19] Estos últimos párrafos reflejan el marco neoplatónico de «procesión» y «retorno». La incensación que hace el obispo en la iglesia es símbolo familiar a Dionisio como expresión de ese «flujo y reflujo» neoplatónico.

[20] Lo que son y significan esos cantos se describe en EH III, III.4-6; luego, en EH IV, III.1; VII, II.

[21] Alusión al Génesis, Éxodo y Levítico. Dionisio nunca menciona los libros de la Biblia, excepto la referencia en *Epist.* 9, 1. Allí mismo se alude a los himnos y salmos de los profetas.

[22] Alusión a los libros sapienciales.

[23] Alusión a San Juan o a San Pablo.

los cánticos sagrados alaban todas las palabras y obras de Dios celebrando lo que divinamente dijeron e hicieron hombres santos. Son narraciones poéticas de los misterios divinos que capacitan a todo el que toma parte con buena disposición para recibir y administrar el sacramento de la jerarquía.

5. Los cánticos sagrados, que resumen las más santas verdades, han preparado serenamente nuestro espíritu para compenetrarnos con los misterios que vamos a celebrar, luego que nos han hecho sintonizar con Dios. Nos ponen en armonía no sólo con las realidades divinas, sino también con nosotros mismos y con los demás, de manera que podamos formar un coro homogéneo de hombres sagrados. Entonces, cualquier sentencia breve, aunque fuere oscura, que presenten los cánticos de la salmodia se amplía por múltiples e inteligibles imágenes y aclamaciones de lecturas sagradas. Si uno considera piadosamente los textos sagrados, advertirá que hay en ellos unidad y concordia, de que es fuente el Espíritu de la Deidad. Esto justifica la costumbre de proclamar al mundo el Nuevo Testamento a continuación de la Antigua Alianza. Me parece que este orden proveniente de Dios y determinado por la jerarquía demuestra cómo uno anunció las obras divinas de Jesús y el otro describe su cumplimiento. Uno describe la verdad en imágenes mientras que el otro muestra las cosas como ocurrieron. La verdad de lo anunciado por uno se confirma con los acontecimientos que refiere el otro. Las obras de Dios dan cumplimiento a sus palabras [24].

6. Quienes hacen oídos sordos a la doctrina de los santos sacramentos, tampoco comprenden sus representaciones. Descaradamente han rechazado la enseñanza salvadora sobre el nacimiento de Dios en el alma y desgraciadamente se hacen eco del texto sagrado: «No queremos saber tus caminos» (Job 21,14). Por otra parte, los catecúmenos, los posesos y los penitentes deben seguir las instrucciones de la sagrada jerarquía: que manda escuchar el canto de los salmos y las lecturas de los escritos divinamente inspirados. No asistirán

[24] Significa que el Nuevo Testamento es el cumplimiento del Antiguo.

a la acción sagrada que viene a continuación ni a la contemplación reservada para que los vean los perfectos. Mucha es la rectitud sagrada de la jerarquía por estar en conformidad con Dios. La jerarquía da a cada cual lo que merece, y concede participar en los misterios divinos con miras a la salvación. Reparte los dones sagrados a su debido tiempo y en la medida de conveniente equidad. Así, pues, los catecúmenos se clasifican en el último puesto. Todavía no han sido iniciados, por lo cual no participan en ningún sacramento jerárquico. Todavía no han recibido la vida santa porque no ha nacido Dios en ellos, pero las Escrituras lo están gestando paternalmente [25].

Las enseñanzas vivificantes los van configurando con el nacimiento divino, fuente de vida y de luz. Ocurre lo que con los hijos de la carne cuando llegan sin haber cumplido el debido tiempo de gestación. Imperfectos, informes, como los fetos abortivos. Vienen al mundo sin vida, sin luz. Sería una necedad, dejándose llevar de las apariencias, decir que por haber salido de las tinieblas del vientre materno han venido a la luz. Efectivamente, la ciencia médica, que conoce mejor el cuerpo humano, muestra que la luz no actúa en el cuerpo humano carente de órganos para recibirla.

Pero es el sabio conocimiento de las cosas sagradas lo primero que anima a los catecúmenos. Los nutre con los primeros alimentos de la Escritura, que les da forma y los lleva a la vida. Después, cuando su ser ha llegado a plenitud y nacimiento divinos, actúa para su salvación, y siguiendo las normas establecidas les permite entrar en comunión, con lo que se iluminarán y llegarán a perfección. Pero están privados de lo perfecto mientras no alcancen la luz, solícita por salvaguardar la armonía de estas cosas sagradas y de velar por la gestación y vida de los catecúmenos. Lo hace en conformidad con el plan divino establecido por la jerarquía.

7. La muchedumbre de los posesos es en sí misma profana, pero ocupa el puesto inmediato superior a los catecúme-

[25] Se puede decir que la palabra de Dios es gestación en el alma hasta lograr el nacimiento por la conversión en el Bautismo; cf. EH III, III.6; IV, III.3; V, I.6; VI, I.1.

nos, que son los últimos. A mi modo de ver, no se puede comparar el estado de quien no ha recibido la iniciación ni tomado parte en ningún sacramento con otro que haya recibido algunos, pero que ha vuelto a caer por excesiva actividad o por pereza. Cierto que también a éstos, con razón, se les prohíbe contemplar los misterios más sagrados y entrar en comunión con ellos. El hombre que es realmente espiritual, digno de comulgar con las realidades divinas, que en la mayor dimensión posible ha alcanzado gran conformidad con Dios a través de completa y perfecta divinización, un hombre así, con verdadera indiferencia por las cosas de este mundo (excepto las necesidades fundamentales, de que no se puede prescindir), habrá alcanzado el más alto grado de divinización y será templo (1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16) y compañero del Espíritu de la Deidad. A semejanza de aquel de quien es imagen, nunca será presa de ilusiones o terrores del adversario; antes bien, se burlará de ellos. Las rehusará y arrojará lejos cuando se presenten. Se mostrará más activo que pasivo. Habiéndose fijado la norma de impasividad y lindeza, dará la impresión de ser un doctor ayudando a otros que padecen estas tribulaciones.

Por eso yo creo, o mejor, conozco por experiencia, que los miembros de la jerarquía, siendo de muy sano juicio, entienden que los posesos, renunciando a sus vidas divinas, han adoptado en su lugar las ideas y costumbres de abominables demonios y se hallan en la peor esclavitud. En su extremada locura, tan destructiva para sí mismos, se privan de los verdaderos bienes, tesoros de felicidad eterna. Ambicionan y se procuran las cambiantes y múltiples pasiones características de la materia, placeres efímeros y corruptibles, cosas inestables y felicidad aparente. Éstos son los primeros, y con mayor razón, a quienes el ministro consagrado hace salir [26] porque no está bien que ellos asistan en ningún momento de la cele-

[26] Hace salir a los posesos, a quienes no permitían estar presentes en la celebración de los misterios. Posesos tiene aquí una significación amplia, equiparada a no iniciados y penitentes.

bración, excepto a la lectura de las Escrituras, orientadas a que se conviertan a bienes mejores. La acción eucarística, después de todo, no es de este mundo. Mantiene fuera a los penitentes obligados a salir. Sólo permite entrar a los santos. En su perfecta pureza exclama: «Soy invisible y excluyo de la comunión a aquellos que, por cualquier imperfección, no llegan a la cima de conformidad con Dios». Esta voz, totalmente pura, rechaza a quien no alcance a estar de acuerdo con los dignos de participar en los más sagrados misterios. Tanto más para considerar la multitud de posesos, presos de sus pasiones, como profanos excluidos de toda visión y comunión con los sagrados misterios.

Los primeros a quienes se debe excluir del templo y de las celebraciones a que no tienen derecho son los no iniciados e ignorantes de los sacramentos. Luego, los que hayan abandonado la práctica de vida cristiana. En tercer lugar, los que cobardemente sucumben a los temores y fantasías adversas; incapaces de perseverar firmes, han fallado en acercarse a los sagrados misterios y compenetrarse con lo que les hubiera proporcionado divinización fuerte y perseverante. Siguen los que han renunciado a vivir en pecado, pero no se han purificado aún de los malos pensamientos, pues no han conseguido todavía un constante e inmaculado anhelar a Dios. Finalmente, aquellos que no han logrado aún la unificación, sino que, como dice la Ley, no son ni totalmente irreprochables (Éx 29,1; Lev 1,3; 3,1; Núm 6,14; Sal 119,1) [27] ni del todo impecables.

Después de todo esto, los santos ministros de los misterios sagrados y los piadosos asistentes contemplan devotamente el Santísimo Sacramento y entonan el cántico de alabanza más universal en honor de aquel que es fuente y dispensador de todo bien, fundador de los sacramentos para nuestra salvación, con los cuales se divinizan quienes los reciben. Him-

[27] Claramente se distinguen aquí tres clases de personas: catecúmenos, posesos, penitentes, que constituían el orden inferior de la Iglesia. Véase EH IV, III.3; VI, I.1. No está Dionisio en plena conformidad con la lista tradicionalmente dada bajo el nombre de pecadores. Pero sí lo está con Eusebio *(In Psal.* 24,8-9: MG 23,228).

no que llaman a veces cántico de alabanza y símbolo de adoración, otras acción de gracias jerárquica. Ésta es, creo yo, la manera más divina, porque este himno es síntesis de todos los dones sagrados que Dios nos envía. A mi juicio, este cántico celebra todo cuanto Dios ha hecho por nosotros [28]. Nos recuerda que debemos a la bondad de Dios lo que somos y nuestra vida; que Él nos ha creado a imagen de su eterna Hermosura y hecho partícipes de sus propiedades divinas, para elevarnos espiritualmente. También nos recuerda que cuando por nuestra locura perdimos los dones divinos, Dios se preocupó de restaurar nuestra condición primera ofreciéndonos nuevos dones. Nos otorgó la más perfecta participación de su naturaleza divina al asumir plenamente la nuestra. De este modo, Dios nos ha concedido estar en comunicación con Él y con las realidades divinas.

8. Habiendo celebrado santamente el amor de la Deidad por la humanidad, se presenta cubierto con velo el pan divino, junto con el cáliz de salvación. Se intercambia el beso de paz. Sigue la proclamación mística y trascendente de los libros santos. Porque es imposible congregarse en el Uno y compartir pacíficamente la unión con Él mientras estemos divididos entre nosotros (Mt 5,23) [29]. Por el contrario, si la contemplación y conocimiento del Uno nos ilumina, podremos unificarnos y lograr verdadera unión con Dios; nunca llegaremos a caer en la división de ánimos, fuente de hostilidad material y apasionada entre iguales. Ésta es, a mi parecer, la vida unificante e indivisible que requiere el beso de paz uniendo a los semejantes y prohibiendo la unión divina y unificante a los que están enemistados.

[28] Se alude una vez más al *Credo*, que fue introducido en la misa el año 476. San Máximo dice en *Scholia* (MG 4,1360) que se trata del *Credo*. Jungmann *(Missarum Solemnia*, I) afirma también que se trata del *Credo*. Símbolo de fe redactado en el concilio de Constantinopla con adiciones del Niceno. Alguien ha dicho que se trata del *Gloria*, porque sostienen que el Pseudo Dionisio es un personaje del siglo IV en vez del VI, pero carece de fundamento tal teoría, entre otras cosas porque el *Gloria* es himno solamente de la liturgia romana, no de la oriental. Cf. W. STAPELMANN, «Der Hymnus Angelicus», en *Philologia Sacra*, Band 1 (Heidelberg 1948) 11-16.

[29] Éste es el sentido de comunión (común-unión) o sinaxis.

9. A continuación de la paz se hace proclamación de las tablillas sagradas, donde se conmemoran los nombres de quienes vivieron santamente y por sus continuos esfuerzos merecieron la perfección de una vida virtuosa. De este modo, somos atraídos y estimulados a seguir su ejemplo, adoptando un género de vida que nos proporcione mayor felicidad y la paz que redunda de configurarse con Dios. Esta conmemoración proclama vivos entre nosotros, como nos enseña la Escritura, a quienes pasaron de la muerte a la vida divina más perfecta (1 Jn 3,14; Jn 5,24).

Ten en cuenta que si bien se fijan estos nombres en las listas conmemorativas, no es porque Dios necesite, como nosotros, traer a la memoria imágenes que los recuerden. Más bien se pretende dar a entender de modo conveniente que Dios honra y conoce para siempre a quienes llegaron a ser perfectos por haberse identificado con Él. Como dice la Escritura, «el Señor conoce a los que son suyos» (2 Tim 2,19; Núm 16,5) y «es cosa preciosa a los ojos de Yahvé la muerte de sus piadosos» (Sal 116,15). Lo que significa aquí muerte del piadoso es la perfección de su piedad. Observa también devotamente que se leen los nombres de los santos al colocar sobre el altar de Dios los símbolos sagrados con que Cristo se hace presente y es recibido en comunión. Queda así claro que están inseparablemente unidos a Él con sagrada y trascendente unión.

10. Una vez terminada esta acción litúrgica, como queda dicho, el obispo, de pie, enfrente de los símbolos sagrados, lava con agua sus manos, y lo mismo hacen los sacerdotes. Como dice la Escritura, el que acaba de lavarse no necesita lavar más que las extremidades (Jn 13,10). Gracias a este lavarse ritual mantiene la total pureza de conformidad con Dios y podrá luego proceder a los quehaceres ordinarios mientras permanezca libre y sin mancha. Por estar perfectamente unificado, puede dirigirse inmediatamente al Uno quien está tan compenetrado gracias a la conversión pura y sin mancha que mantiene la plenitud y constancia de su conformidad con

Dios. He dicho ya que las abluciones sagradas existían en la jerarquía de la Ley, y por eso se lavan las manos ahora el obispo y los sacerdotes (Éx 30,19-21; cf. MT I, 3; EH V, I.2). Aquellos que se acercan a esta sacratísima acción están obligados a purificarse incluso de las últimas imaginaciones que hayan empañado el alma y celebrar los sagrados misterios con pureza proporcionada a los mismos en cuanto sea posible. De esta manera aumentarán su iluminación con visiones más divinas, porque aquellos rayos trascendentes prefieren infundir la plenitud de su esplendor más pura y luminosamente sobre espejos formados a su imagen.

El obispo y sacerdotes se lavan las manos o puntas de los dedos delante de los símbolos sagrados para significar que Cristo conoce todos nuestros pensamientos, incluso los más secretos, y que es Él mismo quien con su mirada penetrante, en sus juicios perfectamente justos, ha dispuesto esta purificación de ritual. Así, el obispo se unifica con las realidades divinas. Habiendo entonado alabanzas por las obras de Dios, hace la consagración y levanta los misterios sagrados para que los contemplen [30].

11. Voy a explicar ahora, dentro de mis posibilidades, las obras divinas con respecto a nosotros. No me es posible celebrar todas, ni siquiera conocerlas claramente, para que otros se adentren en sus misterios. Pero implorando la asistencia de la jerarquía, con su inspiración podré al menos mencionar cómo los obispos, hombres de Dios, alaban y ensalzan conforme a las Santas Escrituras [31].

[30] Dionisio es extremadamente conciso al describir la *consagración:* tres palabras nada más. ¿Por qué? ¿Por reverencia al *Arcanum* o Misterio? Los Padres Griegos no dan explicación filosófico-teológica sobre la *transustanciación.* Apenas la insinúan. Algunos distinguen entre los *símbolos* y el *pan y sangre* de Cristo. El hecho es que usan breve y oscura terminología, como Dionisio. Algunos llaman a la Eucaristía «los símbolos» (τα συμβολα) incluso después de la consagración. Cf. M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* 3 (París 1930-1935) 202. San Máximo explica que a la comunión «los dones divinos permanecen cubiertos hasta el momento de la Sagrada Comunión, que viene un poquito después, y da la bendición diciendo: "las cosas santas para los santos (τα Αγια τοις αγιοις)"»: *Scholia:* MG 4,148B.

[31] El autor parafrasea la idea de salvación que contenía la anáfora o plegaria eucarística de la liturgia de su comunidad.

Desde el principio, la naturaleza humana perdió los dones con que Dios la había enriquecido. Se dejó llevar por múltiples pasiones y terminó en muerte destructora. Siguió el pernicioso desprecio de los verdaderos bienes, la desobediencia a la Ley sagrada que Dios puso para el hombre en el paraíso. Rechazado el yugo que le daba la vida, se negó el hombre a los dones de Dios, quedando a merced de sus propios impulsos, sujeto a la tentación y asaltos del enemigo.

A cambio de la eternidad prefirió la muerte. Nacido de corrupción, justo era que saliera del mundo como entró. Libremente abandonó la vida divina, elevante, y en cambio se dejó arrastrar hasta el extremo opuesto, sumergido en un abismo de pasiones. Vagando fuera del camino recto (Tit 3,3), atrapado por lazos destructores y de gente mala, el género humano se alejó del verdadero Dios. Sin darse cuenta, sirvió no a dioses o amigos, sino a sus enemigos, los cuales, feroces por naturaleza, abusaron cruelmente de su debilidad poniéndolo en peligro de ruina y perdición.

Pero la bondad divina, llevada de infinito amor al hombre, no cesa jamás de prodigarle sus dones providenciales [32]. Asumió íntegramente las propiedades de nuestra naturaleza, excepto el pecado. Se identificó con nuestra bajeza sin perder nada de su condición real, sin sufrir pérdida ni cambio alguno [33]. Esto nos permitió, como a miembros de la misma fami-

[32] Tit 3,4: τνη αυτουργον προνοιαν = «per se operantem providentiam». San Máximo comenta *(Scholia:* MG 4,149A) que el Verbo era Dios y es la persona de Cristo, no otra forma actuante en su lugar como interpretan los nestorianos. Fue el Verbo quien participó realmente de nuestra condición humana, excepto en el pecado. Esto va contra maniqueos, eutiquianos, apolinaristas, acéfalos. Esta oportuna explicación de San Máximo hizo que en la Edad Media el Pseudo Areopagita fuese recibido con plena ortodoxia, a pesar de no ser muy explícito en su Cristología.

[33] ασυγχυρον = sin confusión, como definió el concilio de Calcedonia en el año 451 contra los monofisitas. Dionisio revela estar familiarizado con esta doctrina del concilio. Su cristología surge en medio de aquellas lides teológicas, en realidad sigue el *Henoticón*, fórmula proclamada por el emperador Zenón como consecuencia del concilio, aunque a veces el Pseudo Areopagita da la impresión de ser ambiguamente monofisita. Sus expresiones se pueden entender en sentido ortodoxo de operación teándrica (θεανδριχν ενεργεια). Realmente, es «vaga» la cristología de Dionisio respecto a las dos naturalezas en Cristo. Yo diría que intencionadamente irenista, dado el ambiente de polémica teológica cuando él escribe. Él, además, no intentaba directamente hacer teología, sino hacer de la teología un camino para la unión con Dios.

lia, entrar en comunión con la Deidad y participar de su misma hermosura. Así, según enseña nuestra santa tradición, nos facilita la liberación de los rebeldes, no por imposición de fuerza, sino por juicio justo, como revelan las Santas Escrituras (Is 42,1-4).

Misericordiosamente Dios cambió por completo nuestra situación. La inteligencia estaba envuelta en tinieblas e informe, pero Él la inundó de dichosa y divina luz. Salvó nuestra naturaleza de un casi total naufragio y la morada secreta de nuestras almas quedó libre de pasiones malditas y de manchas destructoras. Finalmente, nos mostró un camino de vida sobrenatural, elevador, configurándonos con Él en todo lo que nuestra naturaleza pueda alcanzar.

12. ¿De qué otra manera lograremos esta imitación de Dios mejor que recordando continuamente sus obras santas con himnos sagrados y las acciones litúrgicas establecidas por la jerarquía? Como dicen las Escrituras, lo hacemos en memoria de Él (1 Cor 11,24; Lc 22,19). Por lo cual, el obispo, hombre de Dios, está en pie ante el altar, celebra las obras de Dios como he dicho, las obras que Jesús llevó a cabo gloriosamente, realizando aquí su más devota providencia para la salvación del género humano. Lo hace y dice la Escritura con la mayor complacencia del Padre y del Espíritu Santo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22). El obispo considera estas cosas con mirada contemplativa y procede a la ofrenda de los símbolos como Dios mismo lo ha dispuesto. Por eso, al mismo tiempo que celebra las sagradas alabanzas de las obras divinas, pide perdón, cual conviene a un obispo, por realizar esta función sagrada, que excede sus atribuciones. Piadosamente exclama: «Eres tú quien ha dicho haced esto en memoria mía» (1 Cor 11,24; Lc 22,19).

Suponiendo la teología dogmática, buscaba sobre todo la teología mística. Parece haberse puesto del lado de los seguidores del *Henoticón* del emperador Zenón, promulgado el 482. Así, su posición indefinida hacía que le aceptaran los dos partidos: católicos y monofisitas. Cf. J. STIGLMAYR, «Dionysius the Ps. Areopagite», en *Catholic Encyclopedia* (1909) 14.

Pide luego que Dios le haga digno de cumplir a su imitación este santo oficio y que, como Cristo mismo, pueda celebrar los sagrados misterios. Pide también poder interpretarlos dignamente y que los reciban como es debido. Entonces consagra y ofrece a la vista de todos los misterios bajo el velo de los símbolos sagrados [34]. Descubre y divide en muchas partes el pan, cubierto e indiviso hasta ahora. Asimismo comparte con todos el único cáliz, multiplicando y distribuyendo simbólicamente al que es Uno. Así completa la acción más sagrada. Por su bondad y amor a los hombres, la unidad simple y misteriosa de Jesús, Verbo divino, llegó a encarnarse por nosotros, y sin dejar de ser lo que es, se hizo realidad compuesta y visible [35]. Bondadosamente ha logrado nuestra comunión con Él. Ha unido nuestra bajeza con la grandeza de su Divinidad. A ésta debemos unirnos como miembros de un mismo cuerpo (Ef 5,30; Rom 12,5; 1 Cor 12,27), identificándonos con Él por una vida sin pecado.

No podemos entregarnos a la muerte que acarrea la corrupción de las pasiones. Ni debemos romper la armonía reinante entre los miembros del perfecto y sano cuerpo divino privándonos de la unión con ellos. Llevemos la misma vida divina. Si queremos realmente estar en comunión con Él, tenemos que prestar toda atención a la vida de Dios encarnado. Su santa impecabilidad ha de ser nuestro modelo para aspirar a un estado deiforme e inmaculado. Así nos comunicará su semejanza en la forma que más nos convenga.

13. Esto es lo que el obispo enseña al practicar la sagrada liturgia: retirando de los dones el velo, multiplicando lo que antes era uno, distribuyendo el sacramento que unifica perfectamente a cuantos lo reciben. Cuando presenta a Jesús ante nuestra mirada nos muestra de modo sensible, y como

[34] Parece estar describiendo fórmulas rituales como en EH III, II y III, III.10. Aquí alude a la adoración que sigue inmediatamente a la consagración y a la comunión. Ambas, expresiones de la visible entrega de Dios por la Encarnación.

[35] Esta sección (III, III.12-13) se refiere a la Encarnación y a la Eucaristía como revelación del amor de Dios, el oculto y único, hecho visible y múltiple para nuestra salvación; cf. DN I, 4; *Epist.* 4. Amplias explicaciones en R. ROQUES, *L'Univers Dionysien* (Aubier, París 1954) 305-329.

en imagen, lo que es vida de nuestra mente. Revela cómo, por amor al hombre, Cristo salió del misterio de su divinidad tomando forma humana para encarnarse completamente entre nosotros sin mancharse en nada. Nos muestra cómo descendió sin dejar de ser lo que era, desde su natural unidad a nuestro nivel de divisibilidad. Nos manifiesta cómo por amor a nosotros, por su actuación bienhechora, toda la humanidad está invitada a la comunión con Él y compartir su bondad, si queremos identificarnos con su vida divina, inmutable, en cuanto nos sea posible. Invitados a lograr la perfección y entrar verdaderamente en comunión con Dios y sus divinos misterios.

14. Habiendo recibido y compartido la comunión, el obispo concluye la ceremonia dando gracias con toda la asamblea santa. Justo es recibir antes que dar; siempre se reciben los misterios antes de redistribuirlos místicamente [36]. Éste es el orden universal y la organización que conviene a las realidades divinas. Antes que nadie, el obispo participa en la abundancia de los dones sagrados que Dios ha mandado dar a otros. Luego los distribuye a los demás.

Lo mismo ocurre con las normas de una vida verdaderamente divina. No es santo quien se atreve a enseñar a otros la santidad sin estar acostumbrado a practicarla primero. Eso es totalmente ajeno a las normas sagradas. Si Dios no ha inspirado, escogido y llamado a alguien para ser guía, si no ha alcanzado aún perfecta y sólida divinización, no debe arrogarse el oficio de director. Lo mismo ocurre con los rayos del sol: llenan primero los seres más sutiles y luminosos, que luego dan luz sobreabundante a los demás.

15. Así, pues, reunidos los diferentes órdenes jerárquicos, y después que todos han comulgado con los sacratísimos misterios, concluyen la ceremonia con piadosa acción de gracias, aun cuando los dones de Dios por sí mismos merezcan agradecimiento. Sin embargo, como queda dicho, los inclinados al mal no hacen caso de los dones de Dios. Su impiedad

[36] Aquí se entiende por «misterios» los elementos de pan y vino; cf. EH VI, III.5.

los vuelve ingratos con respecto a las gracias infinitas que debemos dar a Dios por sus obras; «gustad y ved», dice la Escritura (Sal 34,8). Después de instruirse santamente en los dones de Dios, los iniciados reconocerán los grandes dones que han recibido, y cuando los reciban contemplarán lo espléndidos que son. Descubrirán entonces su excelsitud, infinita grandeza y magnificencia. Entonces podrán ensalzar y agradecer los beneficios celestiales de la Deidad.

CAPÍTULO IV

I. Del Sacramento de la Unción y sus efectos [1]

1. Tal es la grandeza de la Sagrada Comunión. Tales son las preciosas representaciones que, como he dicho repetidas veces, elevan nuestra inteligencia hasta el Uno, gracias a los ritos jerárquicos por los que comulgamos con Él y con la comunidad [2].

Hay, además, otro rito de perfección que pertenece al mismo orden. Nuestros maestros le llaman también Sacramento de la Unción. Después que hayamos examinado con pormenor los símbolos sagrados que lo representan, por su multiplicidad nos elevaremos a la contemplación jerárquica del Uno [3].

[1] Entre otros trabajos sobre el tema de la Santa Unción en los escritos del Areopagita, son recomendables los siguientes: W. STROTHMANN, *Das Sakrament der Myron. Weibe in der Schrift «De Ecclesiastica Hierarchia» des Pseudo-Dionysius Areopagita* (Harrassovitz, Wiesbaden 1977-1978); J. THEKEPARAMPIL, «Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo-Dionysius», en *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen in Mittelalter* (Friedrich Pustet, Regensburg 1981) 131-145.

[2] Expresiones propias para indicar los efectos de los sacramentos: unión con Dios y común-unión con los demás.

[3] Análisis y síntesis. Esto es lo que se nos dice en esta frase que resume el presente capítulo. Similar al método neoplatónico de «proceso-retorno»; cf. EH III, II; CH IV, 1.

II. Misterio del Sacramento de la Unción

Como se hace para la comunión, los órdenes inferiores tienen que salir en seguida que el obispo haya esparcido la fragancia por el sagrado recinto, terminado el canto de los salmos y la lectura de las Santas Escrituras [4]. Entonces el obispo coloca sobre el altar de Dios el óleo santo envuelto en doce pliegues [5]. Entre tanto, la asamblea acompaña con un canto sagrado inspirado por Dios a los profetas [6]. Se reza una oración consecratoria sobre los óleos. Éstos se emplearán después como rito santificante de algunos sacramentos en casi todas las ceremonias jerárquicas de consagración [7].

III. Contemplación

1. Me creo que este rito de consagración contiene una enseñanza espiritual [8] en la manera como se administra santamente la unción divina. Nos muestra que los hombres piadosos guardan la fragancia de la santidad en el secreto de sus almas (2 Cor 2,15). Dios mismo ha prohibido a los justos que, llevados de la honra, hagan ostentación de la hermosura y fragancia de su virtuoso esfuerzo para asemejarse al Dios escondido. Están ocultas estas divinas hermosuras. Su fragancia es superior a toda operación del entendimiento y están libres de cualquier profanación. Se revelan sólo a las mentes capaces de entenderlas. No brillan en nuestras almas más que a través de imágenes que se les parecen y también son incorruptibles como ellas. Por eso, la virtuosa conformidad con

[4] Incienso como símbolo de oración y método «proceso-retorno», salmos y lecturas, parte común a toda la asamblea. Sólo los iniciados participaban en las celebraciones propiamente sacramentales; cf. EH III, II; CH IV, 1.

[5] Los doce pliegues que cubren los óleos representan los dos serafines de seis alas. Cf. 4,480B-481D.

[6] El canto a que alude aquí es el *Alleluia*. Cf. EH II, II.5-7; IV, III.12.

[7] Cf. EH IV, III.10-11. Con esta oración final, el obispo termina la consagración de los Santos Óleos.

[8] Enseñanza espiritual, especialmente para los neófitos. El sentido es que por medio de los ritos sacramentales eleva la mente a las realidades puramente espirituales.

Dios puede únicamente aparecer como imagen auténtica de su modelo cuando el alma se pone en esta inteligible y fragante Hermosura. En tal caso, y sólo entonces, puede el alma imprimir y reproducir en sí misma las imágenes más bellas.

Tratándose de imágenes sensibles, el artista [9] mantiene siempre la vista fija en el original y no deja que le distraiga ni comparta su atención ningún objeto visible. Así podrá decir con fundamento que cualquier objeto pintado por él es idéntico, de tal modo que se podría tomar el uno por el otro aun cuando sean dos cosas en realidad diferentes.

Esto ocurre con los artistas que aman la Hermosura divina. Reproducen su imagen en la inteligencia. La concentración y contemplación atenta de esta perfumante y secreta Hermosura los capacita para reproducir una copia exacta del modelo. Con razón, pues, los pintores divinos no dejan de ajustar el poder de su mente con el modelo de una Virtud intelectual supraesencial, perfumante. Si practican las virtudes como requiere la imitación de Dios, no es «para ser vistos de los hombres» como dice la Escritura (Mt 23,5; 6,1-5). Antes bien, por medio de la Unción, como en una imagen, piadosamente contemplan los santísimos misterios de la Iglesia allí velados. Por eso ellos procuran también disimular en su inteligencia las virtudes y semejanza divinas cuando reproducen en sí la imagen de Dios. Fijan su mirada únicamente en la primitiva Hermosura. No miran las cosas que no los llevan a Dios ni tampoco se dejan atrapar de sus miradas. Como es lógico en ellos, sólo buscan lo justo y bueno, no las apariencias vacías. Poco caso hacen de las honras de que el vulgo neciamente se gloría. Imitadores de Dios, como lo son en verdad, rectamente distinguen de lo malo lo que es bueno. Son verdaderamente imágenes divinas de la infinita dulzura de Dios. Y como ésta es realmente deleitosa, no prestan atención a los engaños que seducen a la gente. Se imprime solamente en las almas que son sus verdaderas imágenes.

[9] Ejemplo que ilustra la necesidad de concentración y quietud, síntesis y unicidad con el Uno, que es la vida contemplativa.

2. Continuemos. Ya vimos la belleza exterior de la espléndida y sagrada ceremonia. Fijémonos ahora en su divina hermosura. Veámosla tal cual es, sin velos, a la luz de su glorioso resplandor, impregnándonos de fragancia, que sólo perciben los de buen entendimiento [10].

Los que asisten al obispo presencian y participan en la consagración de los santos óleos. Se presenta ante sus ojos este sacramento porque ellos pueden contemplar algo que la gente no comprende. De hecho, están obligados a ocultarlo evitando que esté al alcance del pueblo, pues así lo mandan las leyes de la jerarquía. El Rayo luminoso de aquellos sacratísimos misterios ilumina directamente, y en todo su esplendor, a los hombres de Dios, porque éstos se mantienen familiares a la Luz; difunden suave olor sin trabas en su mente. Pero no ocurre así con quienes se hallan en plano inferior. Más aún, para evitar cualquier profanación por parte de quienes no viven en conformidad con Dios, los que secretamente contemplan lo inteligible ocultan los santos óleos bajo pliegues enigmáticos, no carentes de valor para los miembros bien dispuestos de rango inferior. Los elevan espiritualmente en proporción a sus merecimientos.

3. Como ya queda dicho, el rito de la consagración a que me refiero es parte del orden perfeccionante y poder de los obispos. Más aún: como en dignidad y eficacia se equipara con los sagrados misterios de la comunión, nuestros santos maestros se han servido casi de las mismas imágenes para describirlo, le han dado el mismo rango ceremonial y los mismos cánticos [11]. Por eso el obispo desciende de su venerable sitial, difunde el olor de suavidad hasta los últimos rincones, vuelve al punto de partida y enseña desde allí que todo el pueblo santo [12], conforme a sus méritos, participa de los dones de Dios. Con esto, sin embargo, continúa sin disminu-

[10] Inteligentes quiere decir aquí los instruidos en la fe, o sea, los que han pasado el catecumenado.

[11] «Equipararse con la comunión» significa que, en cuanto sacramentos, todos son canales de gracia; cf. EH IV, III.12; V, I.3.

[12] El significado del incienso se explica con mayor amplitud en EH III, III.1-3.

ción ni cambio la plenitud de atributos esenciales a la Inmutabilidad divina.

De modo semejante, los cantos y lecturas bíblicas van preparando a los no iniciados para la filiación vivificante. Promueven la santa conversión en los impuramente posesos. Libran a los pusilánimes de temibles maldiciones del enemigo. Enseñan a todos a vivir lo mejor que pueden según Dios. Así equipados y fortalecidos constantemente, son éstos ahora los que infundirán temor a los poderes enemigos y se encargarán de cuidar a otros. No se contentarán con mantener inmaculadas las virtudes para sí solos por haber imitado a Dios y, además, la firmeza para resistir los ataques del enemigo. Los apremiará el deseo de servir a los demás. Mentes alejadas de bajezas y determinadas a ser santas, sacarán de estas lecturas suficiente fortaleza para no recaer en el pecado. Purificarán completamente a quien todavía le falte algo para ser santo. Conducirán a los justos hasta imágenes divinas por medio de las cuales contemplen y vivan lo que representan. Éstas son alimento de perfectos, ofreciéndoles visiones dichosas e inteligibles, que sacien sus almas, ya semejantes al Uno, y las transformen en Él [13].

4. ¿Qué más? ¿No sucede en la consagración de los óleos como en la Eucaristía? Se manda salir a los órdenes que no están todavía purificados, como ya mencioné anteriormente [14]. Estos misterios se presentan sólo en imagen a los santos, de modo que sean las jerarquías quienes lo contemplan directamente y lo celebran con espiritual elevación. Ya lo he dicho más de una vez, por lo cual no creo necesario volver sobre estos temas. Prosigamos fijándonos en el obispo cuando cubre los santos óleos con seis pares de dobleces y procede a consagrarlos conforme al sagrado rito.

[13] Estos últimos párrafos ponen de manifiesto la importancia que daban a las lecturas bíblicas en las asambleas litúrgicas cuando se escribía este libro.

[14] Mandar salir a los «no purificados», que habían estado presentes en la parte primera o de instrucción religiosa. No sólo en la celebración de la Eucaristía. También en otros sacramentos, por respeto a lo sagrado, pues los que tienen ojos de fe ven más y mejor ante el misterio, y los que «no ven» se ciegan más ante el misterio. Cf. EH III, III.1.5-7.

Nos queda por decir que los santos óleos están hechos con mezclas de sustancias aromáticas. Contienen ricos perfumes que los participantes perciben cada cual a su manera. Aprendemos así que el bálsamo supraesencial del divino Jesús difunde sus dones sobre nuestras facultades intelectuales, llenándolas de suave deleite. Si la fragancia agrada a los sentidos, es grande el placer que proporciona a aquel con que distinguimos los olores, porque el sentido está sano y puede captar la fragancia que le llega. Analógicamente lo podemos decir de las facultades intelectuales. Éstas pueden impregnarse de la fragancia de Dios y llenarse de santa felicidad y alimento divino con tal que no las corrompa ninguna tendencia al mal y a condición de que mantengan vivo el dinamismo de su capacidad para discernir siempre que Dios actúa en nuestro provecho y nosotros le respondamos con amor.

Así, la composición de los santos óleos es simbólica, dando forma a lo que no la tiene. Nos enseña por símbolos que Jesús es la fuente fecunda de las fragancias divinas [15]. Él mismo en forma apropiada a la divinidad se torna hacia las mentes de aquellos que han logrado la mayor identificación con Dios y les regala con ríos abundantes de divina fragancia, que encantan a las inteligencias y las hacen desear dones de Dios y hambrear por alimentos espirituales. Cada potencia intelectiva recibe estos efluvios perfumantes conforme a la medida de su divinización.

5. Claro está, a mi parecer, que las esencias superiores a nosotros, más divinas, reciben, por decirlo así, mayor corriente de suave olor, pues están más cerca de la fuente. Con mayor abundancia reciben este caudal y con mejor disposición aquellos cuyas mentes están del todo atentas a fin de que este río las inunde y penetre caudaloso, sobreabundante. La Fuente odorífera oculta sus ojos limpios a las inteligencias inferiores menos receptivas. Se entrega a cuantos con ellas sintoni-

[15] Más adelante (EH IV, III.10) se vuelve a explicar el símbolo de esta «composición de la unción». Alguien ha llegado a ver en esta fusión de aromas el símbolo de la «única naturaleza» en Cristo, según los monofisitas. Cf. W. STROTHMANN, *Sakrament der Myron...*, o.c., LVI.

zan y les da sus perfumes en la medida armoniosa que conviene a la Deidad.

Por eso los doce pliegues significan el orden de serafines. Ocupan lugar preeminente en cabeza de todos los santos seres superiores a nosotros. Congregados en torno a Jesús, se entregan dentro de sus limitaciones a la contemplación feliz de su mirada. Reciben santamente en el receptáculo infinitamente puro de sus almas la plenitud de dones espirituales que Él otorga. Repiten sin cesar (valga la expresión por comparación al mundo de los sentidos) el himno que celebra las divinas alabanzas. Porque aquellas inteligencias superiores a este mundo son infatigables en sus santos conocimientos. Desean a Dios vivamente. Su altísima dignidad los pone por encima del pecado y del olvido. Su constante clamor es, a mi entender, porque conocen y entienden las verdades divinas con total sinceridad y gratitud, siempre, sin cesar.

6. Las Santas Escrituras describen las incorpóreas propiedades de los serafines con imágenes sensibles que dan a entender su naturaleza inteligible. Creo que ya las he descrito suficientemente al tratar de las jerarquías celestes. Me parece haberlo expuesto con claridad suficiente a los ojos de tu entendimiento [16]. Pero como los santos que asisten al obispo nos ofrecen ahora una semejanza de aquel orden supremo, fijémonos una vez más, con ojos totalmente inmateriales, en el esplendor de su conformidad con Dios.

7. El sinnúmero de rostros y muchos pies simbolizan, pienso yo, su eminente poder contemplativo de cara a la más divina iluminación, su perpetuo movimiento, su conocimiento de la bondad divina que a todo se extiende. Las seis alas de que hablan las Escrituras no indican, a mi entender, un número sagrado, como algunos creen; se refiere a los portentos inteligentes y semejantes a Dios de aquel orden supremo más cercano a Él, potencias intelectuales por las que se configuran con la Deidad. Supremas, medias e inferiores. Elevantes, libe-

[16] En CH VI, 1; VII, 1; XIII se comentan los textos bíblicos Is 6; Ez 1,6; 10,14 y Ap 4,6-8.

radoras, trascendentes. Por eso, cuando la santísima sabiduría de las Escrituras se sirve del símbolo de alas, las coloca en los rostros, en el medio y en los pies, dando a entender que los serafines tienen alas en todas partes y por eso disfrutan de ser elevados en el grado más alto hasta el verdadero Ser.

8. Si ocultan los rostros y pies con sus alas, si vuelan a media ala, demuestran con esta actitud reverente que el orden superior de los seres trascendentes considera con circunspección los misterios más altos y profundos de lo que comprenden; que se valen de sus alas medias para elevarse comedidamente a la visión de Dios; que someten sus vidas a los decretos divinos, y así se dejan guiar piadosamente hasta reconocer las propias limitaciones [17].

9. La frase de la Escritura «Se gritaban unos a otros» significa, pienso yo, que se transmiten unos a otros los frutos mentales de ver a Dios. Debemos recordar piadosamente que en hebreo la Biblia llama serafines a los seres más santos para significar que están siempre inflamados en amor desbordante gracias a la vida divina, que no cesa de actuar en ellos.

10. Si es verdad, como afirman los hebraístas, que las Escrituras llaman serafines a los «incandescentes» y a los «fervientes» [18], términos que indican sus propiedades esenciales, es porque, conforme a la representación simbólica de los santos óleos, los serafines, como los óleos, tienen poder de producir y expandir los perfumes salvadores.

El Ser cuya fragancia trasciende todo poder mental gusta de que le den a conocer las inteligencias más incandescentes y perfectamente purificadas. Él concede su divina inspiración a quienes le invocan de manera trascendente. Por eso, el orden más sagrado de la jerarquía celeste sabe bien que Jesús santísimo vino del Cielo para santificarnos. Entiende bien que Él, en su divina e inefable bondad, se hizo como nosotros. Ve que el Padre y el Espíritu Santo santificaron su forma

[17] La descripción que se hace aquí, tomada de Is 6,2, se halla también en CH XV, 3.
[18] «Incandescentes» y «fervientes» como significación de los serafines; cf. CH VII, 1.

humana [19] y sabe que permanece esencialmente inmutable lo que desde el principio es Deidad operativa. Por lo cual, la tradición de los símbolos sagrados en el momento de la consagración de los santos óleos los cubre con un símbolo de los serafines, para hacer ver y significar que Cristo permanece siempre inmutable aun cuando plenamente y de verdad hecho uno de nosotros.

Más divinamente simbólico todavía. Se usa el santo óleo para consagrar todas las cosas, manifestando con esto claramente que, como dice la Escritura, aquel que consagra todas las cosas permanece él mismo (Heb 2,11; 13,8; Jn 17,19; cf. EH IV, III.12) para siempre a través de todas las operaciones de su divina bondad. Por eso, la consagración de los santos óleos completa el don perfeccionante y gracia del nacimiento de Dios en las almas. De modo semejante, a mi modo de ver, uno puede explicarse el rito de purificación bautismal cuando el obispo extiende unas gotas de óleo en forma de cruz (cf. EH II, II.7).

Con ello muestra a quienes pueden presenciarlo que Jesús, en su más gloriosa y divina humillación, quiso morir en cruz a fin de que nosotros naciésemos para Dios. Así bondadosamente arrancó del absorbente abismo de muerte a todo el que, según la misteriosa expresión de la Escritura, ha sido bautizado «en su muerte» (Rom 6,3; Jn 1,17; Mt 12,40) y los renueva con vida eternamente divina.

11. Además, después de iniciarnos santamente en el sacramento del divino nacimiento, con la unción perfumante de los santos óleos recibimos la visita del Espíritu Santo. Estos símbolos significan, a mi entender, que aquel cuya na-

[19] Simbología aplicada, como ya se dijo, a Jesucristo, con cierto matiz de monofisismo. San Máximo comenta en los *Scholia* (MG 4,157A): «Dice esto porque una sola es la energía o influencia operante de la Trinidad. Fíjate en la opinión incompa rablemente correcta del gran Dionisio y cómo preservó la diferencia de la divinidad y de la humanidad del Señor Jesús. Como Jesús santifica todo como Dios, así en cuanto hombre es santificado por el Padre y por Sí mismo, y puesto que es Dios, también por el Espíritu Santo. Los órdenes celestes reconocen que Jesús es principio, causa y creador. Y aunque Él es santificado, sin embargo, mantiene la inmutabilidad de su naturaleza porque es Dios. Ellos reconocen a su Principio por su divina acción».

turaleza humana fue consagrada por el Espíritu Santo [20] permaneciendo inmutable su divinidad, cuida ahora de que el Espíritu Santo descienda sobre nosotros.

12. Advierte también esto. Según las leyes sobre los santos sacramentos, se consagra el altar de Dios derramando aceite sobre él [21]. El sentido de todo esto hay que buscarlo más allá de los cielos, por encima de todo ser; está en aquella fuente, aquella esencia, aquel poder perfeccionante que causa toda santidad en nosotros. Porque es en Jesús mismo, nuestro divinísimo altar, donde se logra la consagración de los seres inteligentes. En Él, como dice la Escritura, «tenemos acceso» (Rom 5,2; Ef 2,18; 3,1) a la consagración y nos ofrecemos místicamente en holocausto. Así, pues, echemos una mirada sobrenatural al altar de los divinos sacrificios, consagrado con óleo santo. Es Jesús santísimo quien se ofrece por nosotros [22]. Él es quien nos concede la plenitud de su propia santificación y nos dispensa misericordiosamente como a hijos de Dios todo lo que en Él se realiza. A mi parecer, los jefes de nuestra jerarquía recibieron de Dios la inteligencia de los símbolos jerárquicos y llamaron τελετην (perfeccionante) a este rito litúrgico de los santos óleos por razón de su acción perfeccionante [23]. Es, por decirlo así, el rito de Dios que celebra en doble sentido su divina operación perfeccionante. Dios, ante todo, habiéndose hecho hombre, se santificó por nosotros, y, en consecuencia, este acto divino es fuente de toda perfección y de toda santificación.

[20] Cf. EH II, II.7, III.7-8. Se asocia la venida del Espíritu Santo a la imposición de manos, por ej., Hch 8,17, y en SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 3,1. Pero el primero en asociarlo a la unción de óleo santo ha sido San Paciano de Barcelona en *De Baptismo* 6: ML 13,1093.

[21] Tanto aquí como en EH V, I.3 se alude a la consagración del altar, pero en ningún sitio se describe completamente el rito.

[22] En Jn 17,19 se habla del sacrificio consagrante de Jesús. El fundamento bíblico de consagración de altar se halla en Éx 29,26 y Heb 13,10.

[23] Sacramento como acción perfeccionante es presentado aquí con el término griego correspondiente: En el *Corpus Dionisiacum* no se mencionan más que tres sacramentos: bautismo (EH II, II.8), comunión (EH III, I) y unción de los enfermos (EH IV, I; V, I.3). Indirectamente, también el sacramento del orden (todo el capítulo V), si bien está dicho en referencia a las consagraciones que lleva consigo y triple camino de ascenso a Dios.

Con respecto al canto sagrado que Dios inspiró a los profetas, los que saben hebreo lo traducen como sigue: «Bendito sea Dios» o «Alabad al Señor» [24]. Toda santa operación y aparición de Dios puede representarse en jerárquica composición de símbolos. Viene al caso recordar aquí el himno revelado por Dios mismo a los profetas, pues nos enseña clara y santamente que los beneficios de la Deidad merecen justa alabanza.

CAPÍTULO V

I. De las consagraciones sacerdotales. Poderes y actividades [1]

1. Tal es la santísima consagración de los óleos. Habiendo tratado ya de estos actos sagrados, es el momento de explicar los órdenes clericales, sus funciones, poderes, actividades y consagraciones con los tres órdenes que lo constituyen. Todo esto para mostrar el ordenamiento de nuestra jerarquía y cómo en su pureza ha rechazado y excluido cuanto sea desorden, desarmonía y confusión. Antes bien, ha manifestado el orden, armonía y distinción proporcionada dentro de los órdenes sagrados.

En relación a la triple división de toda jerarquía creo haber dicho ya bastante sobre las jerarquías en el tratado precedente. Allí dije que, según nuestra santa tradición, cada jerarquía se divide en tres órdenes.

Están los santos sacramentos y quienes, inspirados por Dios, los conocen y enseñan. Asimismo, quienes reciben santamente su instrucción [2].

[24] En este caso como en otros, el autor parece evitar deliberadamente la palabra *Alleluia*. Cf. EH II, II.7; IV, II.

[1] Este capítulo sobre las ordenaciones clericales da por supuesto el sacramento del orden sagrado, aunque el autor se exprese en relación a las jerarquías.

[2] El autor explicó el concepto de jerarquía en CH III y EH I, 3, pero no en el sentido que se hace aquí: sacramentos, iniciadores e iniciados. Se habla también de estos temas en EH V, I.2; III.7; VI, III.5.

2. La santísima jerarquía de los seres que viven en el Cielo tiene por naturaleza como sacramento esta intelección completamente inmaterial de Dios y de los misterios divinos. Tienen la propiedad de ser como Dios y de imitarle lo más posible. Los que están más cerca de Dios guían a otros y con su luz los llevan a esta Sagrada perfección. A los órdenes sagrados inferiores en la escala les confieren bondadosamente, en proporción a su capacidad, el conocimiento de las obras de Dios, que siempre les otorga la Deidad, perfección absoluta y fuente de sabiduría para los seres divinamente inteligentes. Estos primeros seres elevan santamente a los siguientes con su mediación hasta las obras sagradas de la Deidad. Los segundos forman el orden de los iniciados, y así se los llama con razón [3].

Como continuación de la jerarquía celeste y trascendente, la Deidad extiende sus dones más sagrados a nuestro campo; según la Escritura, nos trata como a «niños» (1 Cor 3,1; 13,11; Sal 28,1: Gál 4,3). Nos otorga la jerarquía de la Ley velando la verdad con imágenes oscuras. Se sirve de las más descoloridas copias del original. Acude a difíciles enigmas y símbolos cuyo significado cuesta mucho comprender. Para no herirlos dio luz proporcionada a los débiles ojos de quienes la contemplan. En la jerarquía de la Ley el «Sacramento» consistía en elevarse a la adoración en espíritu. Guías eran aquellos a quienes Moisés, el primer maestro y jefe entre los sacerdotes de la Ley, los preparó para el santo tabernáculo. Fue él quien, para edificación de otros, escribió sobre el santo tabernáculo las instituciones de la jerarquía legal. Describió todas las acciones sagradas de la Ley como figuras de lo que había visto en el Sinaí. Iniciados son aquellos a quienes estos símbolos de la Ley elevan, en cuanto les es posible, a una más perfecta iniciación [4].

[3] Este párrafo refleja un esfuerzo, algo artificioso, de ver el paralelo entre el plano de los ángeles y el de los hombres por su graduación y modos de conocer.

[4] Antes se proponía el paralelo con las jerarquías angélicas; aquí con la Ley antigua. Comparación más forzada aún desde el momento que en el Antiguo Testamento no se puede hablar propiamente de sacramentos. Se trata de la «jerarquía de la Ley» en EH II, I; III, III.10; *Epist.* 8, 1.

Ahora, según afirma la Sagrada Escritura, nuestra jerarquía representa una más perfecta iniciación, porque es cumplimiento y término de la antigua Ley. Es a la vez celeste y legal por estar situada entre los dos extremos. Con una comparte la contemplación intelectual, con la otra tiene en común el empleo de símbolos varios derivados del orden sensible por medio de los cuales se eleva santamente hacia lo divino [5]. Como toda jerarquía, se divide también en tres órdenes: primero, mediano y último. Esto se ha establecido con el fin de lograr la proporción conveniente a los objetos sagrados y conseguir la cohesión armoniosa de todos sus elementos entre sí.

3. El primer efecto deificante de la santísima operación sacramental es la sagrada purificación de los no iniciados. El segundo es iluminar e iniciar a los ya purificados. El tercero, que comprende los dos anteriores, es el efecto de perfeccionar a los iniciados en el conocimiento de los misterios a que tienen acceso [6].

El rango de los sagrados ministros se clasifica de la siguiente manera: el primer orden tiene poder para purificar, por medio de los sacramentos, a los imperfectos; el del medio, para iluminar a los ya purificados; los del tercer rango disfrutan del poder más maravilloso de todos, pues abrazando a cuantos comunican con la Luz de Dios los perfecciona, además, por el conocimiento más logrado de sus iluminaciones contemplativas [7].

Con respecto a los iniciados, su primera propiedad es la purificación. A los del rango medio, después ya de la purificación, les corresponde la iluminación, facilitándoles la contemplación de algunos misterios sagrados. Los del tercero

[5] «Nuestra jerarquía», como vía media entre los ángeles y el Antiguo Testamento, es más objetiva comparación que los paralelos anteriores. Parece haber aquí un reflejo del neoplatónico Jámblico y Proclo en sus trilogías. Cf. JÁMBLICO, *De Mysteriis* V 18,25.5-8.

[6] Esta graduación triple en el acercamiento a la luz constituye las clásicas vías o etapas de la vida interior, tan corriente en toda la historia de espiritualidad, tomada precisamente del Areopagita: vías purgativa, iluminativa y de perfección; cf. CH III, 2-3; VII, 2 y EH VI, III.6.

[7] Tres órdenes de perfección en grado ascendente aplicado a los clérigos; cf. 5,504A-509A.

tienen poder más divino que los otros para conocer la ciencia perfectamente clara de las santas iluminaciones que les han sido dadas a contemplar.

Algo se ha dicho ya del triple poder en relación a los efectos de los sacramentos. Por las Santas Escrituras se ha demostrado que el nacimiento de Dios en nosotros es una purificación y una iluminación esplendorosa; que los sacramentos de la comunión y del crisma proporcionan conocimiento y ciencia de las operaciones divinas, y mediante éstos se logra la elevación unificante hacia la Deidad y la comunión santísima con Ella [8].

Pero ahora nos queda por ver la manera como la jerarquía clerical se compone de tres órdenes: el que purifica, el que ilumina y el que perfecciona.

4. Ha dispuesto la santísima Deidad que los seres del segundo rango sean elevados al rayo diviníssimo por mediación de los primeros [9]. ¿No observamos esto mismo en el orden sensible, donde los seres elementales se unen primero con los más afines y por su medio transmiten a los otros su actividad? Por lo cual, con mucha razón el Principio sacramental de todo orden invisible y visible dispone que los rayos de la actividad divina lleguen primero a los seres más semejantes a Dios, y que, siendo sus mentes las más diáfanas y mejor dispuestas por naturaleza para recibir y pasar la luz, a través de ellas este principio transmita la luz y se manifieste a sí mismo a los seres inferiores, en la medida de su capacidad.

Por eso, a los del primer rango que contemplan a Dios les corresponde revelar sin envidia a los del segundo lo que ellos han visto, conforme los segundos puedan recibir. Iniciar a los otros en la jerarquía es oficio de quienes han aprendido con perfecta ciencia el secreto divino de cuanto se refiere a su jerarquía y a quienes fue dado el poder sacramental de la iniciación. Aquellos que disfrutan de ciencia y participación per-

[8] Tres etapas o poderes que se aplican a tres sacramentos: bautismo, que purifica e ilumina (EH II, III.7-8; IV, III.11); comunión y unción, ambos iluminadores y perfeccionantes (EH III, I; IV, 10).

[9] Esta disposición se establece asimismo en CH IV, 3; X, 1-2; EH I, 5.

fectas en las consagraciones clericales tienen la misión de comunicar todo lo sagrado, según que los otros lo merezcan.

5. El orden divino de los obispos es, por tanto, el primero de los que contemplan a Dios. Es el orden primero y último, pues en él tiene cumplimiento y termina la jerarquía humana. Cualquier jerarquía individual culmina en el propio obispo, como observamos que toda jerarquía termina en Jesús [10]. El poder del orden de los obispos se extiende a todos los demás órdenes y realiza los misterios sagrados de su jerarquía a través de cada uno de los demás órdenes sagrados. Pero al orden episcopal en particular, más que a ninguno de los otros, la ley divina ha confiado las actividades del ministerio sagrado. Sus actuaciones litúrgicas, en efecto, son imagen del poder de la Deidad. Con esto, los obispos llevan a perfección los símbolos más santos y distintos órdenes sagrados. Aun cuando los sacerdotes puedan presidir algunas de las sagradas ceremonias, a ninguno de ellos le está permitido conferir el nacimiento de Dios en el alma sin usar los santos óleos. No podría consagrar los misterios de la Sagrada Comunión sin haber puesto primero en el altar los símbolos de la Comunión. Más aún, no habría sido sacerdote si el obispo no le hubiese llamado a la ordenación. Dios ha dispuesto que sólo los poderes sacramentales de los obispos, hombres santos, puedan lograr la santificación de los órdenes clericales, la consagración de los óleos y el rito de consagrar el altar [11].

6. Así, pues, el orden de los obispos posee en plenitud el poder de consagrar. En particular, él es quien confiere los otros órdenes jerárquicos. Él enseña y hace entender a otros los misterios sagrados, sus propiedades y poderes. El orden

[10] Como en el cielo así en la tierra. Este principio, que es la razón de ser de la *Jerarquía celeste* y de la *eclesiástica,* adquiere relieve en el paralelo Jesús y el obispo; cf. EH I, 2.

[11] El párrafo correspondiente al número 5 muestra claramente cómo el obispo comparte sus poderes sacramentales con los sacerdotes. Hasta este momento no habíamos visto intervenir más que al obispo. Ahora se dice que el sacerdote puede dar el bautismo y la comunión. Si bien estos mismos sacramentos se relacionan a su vez con el obispo, ya que éste consagra los óleos bautismales, el altar de la eucaristía y a los sacerdotes; cf. EH IV, III.10.

iluminador de los sacerdotes guía a los iniciados hasta la recepción de los sacramentos. Así procede bajo la autoridad de los santos obispos y en comunión con ellos ejercita las funciones del propio ministerio. Da a conocer las obras de Dios por medio de los símbolos sagrados y prepara a los postulantes a contemplar y participar de los santos sacramentos. Pero a cuantos desean pleno conocimiento de los ritos contemplados, el sacerdote los manda al obispo.

El orden de los diáconos purifica y somete a prueba a quienes no llevan la semejanza con Dios dentro de sí mismos. Proceden así antes de presentarlos a las acciones litúrgicas que realizan los sacerdotes. Purifica a cuantos se acercan despojándolos de toda participación en el mal. Los instruye para que vean y reciban la comunión. Por eso, durante la ceremonia del nacimiento de Dios en el alma, los diáconos desnudan del antiguo vestido al postulante y le quitan las sandalias. Le ponen mirando al Occidente para la abjuración y le vuelven al Oriente, pues corresponde a los diáconos el poder de purificar. Son ellos los que le invitan a renunciar a los hábitos de su vida anterior. Le hacen ver las tinieblas en que ha vivido hasta ahora. Le enseñan a abandonar las sombras y orientarse hacia la Luz [12].

Por tanto, al orden de los diáconos corresponde el oficio de purificar, y a los ya purificados, elevarlos hasta las luminosas funciones de los sacerdotes. Purifica de toda mancha a los imperfectos e infunde en ellos las luces y lecciones purificantes de las Escrituras. A los sacerdotes los preserva del contacto con lo profano. La jerarquía, por eso, ha dispuesto que se pongan a las puertas de la iglesia para que los postulantes aprendan que han de estar totalmente purificados antes de ser admitidos en presencia de los misterios sagrados [13]. Los

[12] Sobre la misión de «purificar» correspondiente al orden diaconal, cf. EH II, II.8-III.1; CH XIII, 4.

[13] Más oficios reservados al diácono: leer las Escrituras, mantener cerradas las puertas durante la celebración eucarística (EH III, I-II), disponer sobre el pan y el vino del altar (EH III, II), mandar salir del templo cuando estaba mandado (EH VII, II).

diáconos se encargan de prepararlos a entrar santamente en comunión con los sagrados misterios, de manera que entren en el santuario los limpios de alma.

7. He mostrado ya que corresponde al orden episcopal el oficio de consagración y de perfección; al de presbíteros, iluminar las almas. Misión de los diáconos es purificar y discernir quiénes lo están o no. Porque, si bien los inferiores no se atreverán a usurpar sacrílegamente las funciones de los superiores, los poderes más divinos poseen, además del propio conocimiento, el correspondiente a los de rango inferior y sus propias perfecciones. No es menos cierto que, pues las distinciones sacerdotales figuran simbólicamente las operaciones divinas, y porque conceden la iluminación correspondiente al inconfuso y puro orden de sus operaciones, se las ha ordenado jerárquicamente conforme a los tres grados: primero, medio y último, de sus santas operaciones y de sus santos órdenes, como ya he dicho, a imagen del orden y distinción propios de las operaciones divinas.

La Deidad primero purifica las mentes donde penetra y luego las ilumina. Siguiendo su iluminación, las perfecciona en su plena conformación con Dios. Siendo esto así, es claro que la jerarquía, a imagen de lo divino, se divida en distintos órdenes y poderes para manifestar que las actuaciones de la Deidad sobresalen por su santidad y pureza, permanencia y distinción de sus órdenes [14].

Y como he expuesto ya lo mejor que pude los órdenes clericales, sus funciones, poderes y actos, veamos ahora lo mejor que podamos cómo son santamente consagrados.

[14] Dionisio establece el triple criterio de purificación, iluminación y perfección como actividad de Dios con los ángeles y de los ángeles entre sí según sus jerarquías (CH III, 2; EH VI, III.5-6).

II. Misterio de las consagraciones sacerdotales

Para su ordenación, el obispo [15] dobla las dos rodillas enfrente del altar. Sobre su cabeza las Escrituras que Dios ha revelado y la mano del obispo que le ordena. Con santas invocaciones procede éste a la ordenación. El sacerdote dobla ambas rodillas delante del altar de Dios. El obispo pone la mano derecha sobre su cabeza, y así le santifica con las invocaciones de la ordenación. El diácono [16] dobla una sola rodilla delante del altar. El obispo le pone la mano derecha sobre la cabeza y le consagra con invocaciones correspondientes a las funciones de diácono. El obispo traza la señal de la cruz sobre cada uno de los que ordena, le proclama y da el beso de ordenación. Todos los clérigos presentes a la ceremonia, luego que el obispo da el beso a cada uno de los ordenados, hacen lo mismo con los que han recibido cualquiera de las órdenes mencionadas.

III. Contemplación

1. Común a la ordenación clerical de jerarcas, sacerdotes y diáconos son la presentación ante el altar, la genuflexión, la imposición de manos del obispo, la señal de la cruz, la proclamación, el beso final [17]. Ceremonia especial y propia del obis-

[15] San Pablo habla de la imposición de manos para la ordenación sacerdotal (1 Tim 4,4). Mucho más descriptivamente lo refiere San Hipólito en su gran obra *Traditio Apostolica*. Cf. B. BOTTE, *Hippolyte de Rome, La Trad. Apost.*, en *Sources Chrétiennes* (París 1946) 26-30. El Evangelio fue considerado por los primeros cristianos como presencia viva de Cristo; además, sirve para indicar la misión docente del obispo. Cf. G. DIEKMANN, «What is a Bishop»: *Worship* 26.5 (1952) 243. San Ignacio de Antioquía distingue claramente entre presbíteros y obispos. Cf. *Ad Magnesios* 6, passim (FB 90) y *Ad Trullianos* 3,1 (FB 93). San Pablo habla claramente de los presbíteros en 1 Tim 5,17ss.

[16] Los diáconos eran la mano derecha del obispo en la Iglesia de los primeros tiempos, especialmente en su función administrativa. Podían ser ordenados obispos sin que previamente fuesen ordenados sacerdotes. Así, por ej., San Gregorio Magno, San León Magno, San Atanasio. Cf. FORGET, «Diacre», en *Dict. de Théologie* 4 (1911) 703-731.

[17] Se vuelve a hablar del *beso* en este mismo capítulo (513B). Se habla del beso de paz en la celebración eucarística (EH VI, II; VI, III.4). Al final de la celebración eu-

po es la imposición de las Santas Escrituras sobre su cabeza, que no se hace con los otros órdenes inferiores. Luego está el doblar ambas rodillas los sacerdotes, algo que no ocurre en la ordenación de los diáconos, los cuales se arrodillan con una sola rodilla, como ya dije.

2. La presentación y la genuflexión ante el altar enseñan a todos los que reciben órdenes clericales que han de consagrar plenamente sus vidas a Dios, fuente de toda consagración. Enseñan que han de ofrecer la inteligencia santa, pura, semejante a la divina, digna en cuanto sea posible del altar de Dios, perfectamente santo y sagrado, que consagra las inteligencias deiformes.

3. La imposición de manos del obispo significa que los órdenes reciben sus atributos y poderes, a la vez que su liberación de las fuerzas del mal, de aquel que es fuente de protección para todo consagrado. Son como niños piadosos bajo el cuidado de su padre. Les enseña también este rito a desempeñar su oficio clerical como si estuvieran a las órdenes de Dios, teniéndole como guía en todas sus actividades.

4. La señal de la cruz significa la renuncia a todo deseo carnal. Indica una vida entregada a imitación de Dios, firmemente orientada hacia la vida divina de Jesús, Verbo encarnado. Él, estando limpio de todo pecado, se humilló a sí mismo hasta la muerte, y muerte de cruz. Él marca con la señal de la cruz, que es imagen de su propia impecabilidad, a todos los que le imitan.

5. La proclamación que hace el obispo con respecto a la ordenación y a los ordenados significa el misterio de la elección divina. El ordenante, en su amor de Dios, es intérprete y afirma que no los llama a la ordenación basándose en su propio juicio, sino movido por inspiración divina que le guía en cada ordenación jerárquica. Así Moisés, el fundador de la jerarquía legal, no confirió la ordenación sacerdotal a Aarón, su

carística, en la que participan los recién ordenados, se despiden con el beso del obispo (EH VI, III.3-5). Por último, el celebrante y los asistentes despiden al difunto con el beso ritual (EH VII, II).

hermano, a quien reconoció amigo de Dios y digno del sacerdocio, hasta que Dios mismo se lo mandó. Le concedió hacerlo en nombre de Dios, que es fuente de toda consagración y plenitud sacerdotal (cf. Éx 28,1-4; 29,4-9). Nuestro primer y divino consagrante es Jesús. En su infinito amor por nosotros se impuso este cargo y «no se exaltó a sí mismo», como dice la Escritura (Heb 5,5; Jn 17,1). Antes bien, fue consagrante aquel que dijo: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (Heb 5,6; Sal 110,4; Gén 14,18-20). Más aún, cuando Él confirió la ordenación a los propios discípulos, aun cuando por ser Dios era la fuente de toda consagración, vemos que refirió el hecho de la consagración a su Padre y al Espíritu Santo. Como testifica la Escritura, mandó a sus discípulos «no apartarse de Jerusalén, sino esperar la promesa del Padre, que de mí habéis escuchado; [...] seréis bautizados en el Espíritu Santo» (Hch 1,4.5). De modo semejante, cuando el jefe de los apóstoles convocó a sus iguales, los diez obispos, para conferir el sacerdocio a otro duodécimo, prudentemente dejó la elección a Dios diciendo: «Muestra a cuál de éstos escoges» (Hch 1,24). Recibió en el colegio de los Doce a aquel sobre quien cayó la divina suerte. Y ¿en qué consiste la suerte divina que cayó sobre Matías? No encuentro satisfactoria ninguna de las muchas respuestas que de esto se dan, por lo cual pienso: Me parece que la Escritura llama «suerte» divina al don que manifestó a la asamblea de los apóstoles quién era el elegido por Dios, ya que no es por elección propia como el santo obispo debe conferir la ordenación sacerdotal. Más bien es por inspiración sobrenatural como ha de realizar la sagrada ceremonia de forma jerárquica y celestial.

6. El beso al final de la ordenación sacerdotal tiene también un sentido sagrado. Besan al recién ordenado los clérigos asistentes y el obispo consagrante. Cuando una inteligencia santa, por cualidades y poderes dignos de su función sagrada, por su vocación divina, por el sacramento que se confiere, accede a la dignidad sacerdotal, merece el amor de sus iguales y

de todos los que pertenecen a los órdenes más sagrados. Es elevado a hermosura tal, que le pone en plena conformidad con Dios. Ama las inteligencias, sus semejantes, y recibe en cambio su santo amor. Por tanto, la ceremonia del beso que se intercambian los colegas sacerdotes está muy puesta en razón. Significa la comunión sagrada que forman las inteligencias semejantes y el amor gozosamente compartido que conserva la hermosura de toda jerarquía en conformidad con Dios.

7. Éstas son, como he dicho, las ceremonias comunes a las ordenaciones sacerdotales. Pero sólo al obispo se le imponen las Escrituras sobre la cabeza. Los obispos, hombres de Dios, poseen pleno poder sacerdotal para santificar y enseñar. Se lo confiere la bondad divina, fuente de toda santidad. Por eso se les imponen sobre la cabeza las Escrituras que Dios nos entregó y nos revelan todo lo que podemos conocer de Dios, todas sus actuaciones y palabras, apariciones, sus santos dichos y hechos. En breve, todo lo que la Deidad ha querido transmitir a la jerarquía humana, todo cuanto Dios santamente ha hecho o dicho. El obispo que viva según Dios y disfrute plenamente de poderes episcopales no se contenta solamente con el gozo de la verdadera y divina iluminación intelectual que viene de toda palabra y acto litúrgico. Lo transmite a los demás, conforme al rango jerárquico que ocupen. Porque está dotado del conocimiento más divino, del mayor poder de elevación espiritual y celebra las ordenaciones más santas de la jerarquía.

Se distingue la ordenación sacerdotal porque se arrodilla con ambas rodillas, mientras que los diáconos sólo con una. En esa posición los ordena el obispo.

8. El arrodillarse indica la humildad con que se acerca el postulante para ponerse bajo la protección divina. Como he dicho con frecuencia, hay tres clases de iniciadores sagrados que, por medio de tres santos sacramentos, se encargan de poner bajo el yugo divino a tres órdenes de iniciados y asegurarles la salvación. Es natural, pues, que el orden de diáconos,

cuya misión es únicamente purificar, deba acercarse a los ya purificados, y doblar una sola rodilla colocándose junto al altar donde mentes limpias de toda mancha se santifican de manera superior a lo humano.

Pero los sacerdotes doblan ambas rodillas porque su misión no se limita a la purificación de quienes se acercan. Elevándolos por medio de las acciones litúrgicas que ellos celebran, después de haberlos purificado de toda mancha, los sacerdotes los perfeccionan para que posean la propiedad estable de poder entrar en contemplación. Con respecto al obispo, habiéndose arrodillado con ambas rodillas, recibe sobre su cabeza las Escrituras que Dios nos ha dado. A quienes los diáconos han purificado y los sacerdotes han iluminado, el obispo los dirige hasta que entiendan los sagrados misterios en que ya se iniciaron. Lo hace conforme a las leyes jerárquicas y en la medida que ellos puedan recibirlo. Así perfecciona a los iniciados a fin de que su santificación sea para ellos lo más perfecta posible.

CAPÍTULO VI

I. De los órdenes que forman los iniciados [1]

1. Éstos, pues, son los órdenes sacerdotales, sus poderes, sus actividades, sus consagraciones. Digamos ahora algo sobre los tres órdenes de los iniciados que les están sumisos [2].

Digo que forman los órdenes de los que están en vías de purificación aquellos que son despedidos de los actos y consagraciones de que ya hice mención [3]. Ante todo, aquellos a

[1] En este capítulo se explica el rito de la tonsura y profesión monástica. Cf. R. ROQUES, «Éléments pour une théologie monastique selon Denys l'Aréopagite»: *Théologie* 49 (1961) 283-314. Se resume el tema de las ordenaciones y luego se trata de las purificaciones en el mundo de los ángeles.

[2] Los tres órdenes inferiores: penitentes, posesos, catecúmenos. A éstos los llama «no iniciados». Los iniciados (o bautizados) fueron ya clasificados conforme al modo general de la triple vía purgativa, iluminativa y de perfección (EH V, I.3).

[3] Fueron mencionados en EH III, II.

quienes los diáconos les están instruyendo todavía y formándolos en las Escrituras, que los encaminan a la vida verdadera [4]. A continuación, aquellos que siguen instruyéndose en las buenas obras de la Escritura para volver a la vida santa de que se apartaron [5]. Luego los débiles, que se asustan de los ataques del enemigo; el poder de la Escritura está en vías de fortalecerlos [6]. Vienen después los que están todavía en el pasaje del pecado a la santidad. Finalmente, los que carecen aún de perseverancia, aunque se sienten atraídos por la virtud y la firmeza.

Éstos son los órdenes formados por quienes están en vías de purificación bajo el cuidado y poder purificador de los diáconos. Gracias a este poder pueden aquéllos acceder a la contemplación y a la comunión iluminadoras de los sacramentos más luminosos.

2. Forman el orden intermedio los que se inician en la contemplación de algunos misterios sagrados y que, estando ya bien purificados, participan de ellos según su capacidad. Este grupo, para su iluminación, se ha confiado a los sacerdotes. Es evidente, a mi parecer, que, estando purificados de cualquier mancha oculta y con mentes sólidamente formadas en santidad, los miembros de este grupo lleguen a conseguir un estado habitual de contemplación. Participan, en la medida de sus fuerzas, de los símbolos sagrados, y esta contemplación y comunión los llena de santa alegría. En la medida de sus fuerzas, y gracias a su capacidad ascensional, se elevan hasta el amor divino de lo que ya conocen. A este orden llamo yo pueblo santo. Ha sufrido una purificación completa, por lo cual es apto para la visión sagrada y comunión de los sacramentos más luminosos, en cuanto es posible [7].

[4] Éstos son los catecúmenos. El nombre de catecúmenos aparece únicamente en EH III, III.6; VII, II y VII, III.3. Se trata de ellos más ampliamente en EH III, III.6.

[5] Son los penitentes (EH III, II; III, III.6.7).

[6] De los posesos se trata en EH III, III.6-7.

[7] También se hace mención del «pueblo santo» o pueblo de Dios, como hoy decimos, ya en los iniciados (EH VI, III.5; *Epist.* 8, 1). De los laicos, pueblo de Dios, dice el Areopagita que también pueden llegar a la iluminación y contemplación, pero no con tanta perfección como los clérigos y los monjes (EH VI, III.5; *Epist.* 8, 4).

3. El santo orden de los monjes es el más excelso de todos los iniciados. Ya están purificados de toda mancha y tienen pleno poder y santidad completa en sus actividades. Dentro de lo posible, este orden ha entrado en la sagrada actividad contemplativa y ha logrado contemplación y comunión intelectual. Se le ha confiado el poder perfeccionante de los obispos, esos hombres de Dios cuyas acciones iluminadoras y tradiciones jerárquicas le han iniciado, según sus fuerzas, en las santas operaciones sacramentales. Se elevan, gracias a esta ciencia sagrada, y según sus propios méritos, hasta la más completa perfección correspondiente a este orden. Por eso nuestros santos jefes consideraron que tales hombres eran dignos de varias denominaciones sagradas. Alguien los llamó «terapeutas» o cuidadores. También «monjes» [8], por la perfección con que celebran el culto, es decir, el servicio de Dios, y porque su vida, lejos de andar dividida, permanece perfectamente unificada por su sagrado recogimiento, que excluye toda distracción y los capacita para llevar a perfección un peculiar género de vida que los identifica con Dios y los abre a la perfección del amor divino. Por eso, la institución sagrada les ha otorgado una gracia perfeccionante y juzgado dignos de hacer una invocación santificadora que no esté reservada al obispo (como exclusivo de él es ordenar sacerdotes), sino a los sacerdotes piadosos, que dan santamente bendiciones jerárquicas [9].

[8] θεραπευτη = «servidor» es el término más corriente en Dionisio para designar a los monjes. No lo hace ningún otro escritor cristiano más que él. Su proximidad al neoplatonismo hace pensar que Dionisio lo tomó de Filón, *De vita contemplativa,* cuando éste describe la vida monástica entre los grupos judíos de Egipto, cerca de Alejandría. «Monjes» o «terapeutas» aparecen en EH VII, II; *Epist.* 1; 2; 4; 8, 1. A los monjes se les considera en estado de perfección como a los obispos (EH VI, I.3). Pero en la actuación ante la comunidad cristiana siempre el sacerdote tiene preferencia (EH V, I.5).

[9] Nótese que no es el obispo quien confiere la tonsura a los monjes. Les da la profesión de un sacerdote. Con esto se hacía notar muy claramente que los laicos (los monjes están en este grado) pueden equipararse con los obispos en santidad, pero no en función ministerial, que supone un sacramento llamado el Orden sacerdotal. Cf. EH VI, I.3-II.

II. Misterio de la consagración de un monje

El sacerdote, puesto de pie frente al altar, canta la invocación de la consagración de un monje [10]. Éste se coloca de pie, detrás del sacerdote, y no se arrodilla ni con una ni con las dos rodillas. No se le imponen las Escrituras sobre la cabeza. No hace más que estar de pie mientras el sacerdote canta sobre él la invocación mística [11]. Al final de ésta, el sacerdote se acerca. Antes de nada le pregunta si está dispuesto a rechazar las obras y los mismos pensamientos que puedan crear división en su vida. Le recuerda las normas reguladoras de la vida perfecta y claramente le advierte que no ha de contentarse con vida de simple mediania [12]. Una vez que el iniciado promete hacerlo, el sacerdote le marca con la señal de la cruz [13], le corta el pelo e invoca a las tres Personas de la Deidad santísima [14].

Le despoja de sus vestiduras e impone el nuevo hábito [15]. Luego, junto con los demás sacerdotes asistentes a la ceremonia, le da el beso de paz [16] y le confiere el derecho de participar en los sagrados misterios [17].

[10] En realidad no es más que la tonsura. El Areopagita habla de «consagración» por conservar la misma nomenclatura y paralelo con las ordenaciones clericales del capítulo anterior.

[11] Nótese que en la ceremonia «consecratoria» del monje, éste permanece de pie: ni se arrodilla ni recibe libro ni imposición de manos como en las órdenes clericales (EH V, II; V, III.6.8). Queda así indicado que, si bien es un estado de «perfección», no es un orden sacramental.

[12] Esa «medianía» del laico (EH V, I.3; VI, III.2) se ha superado en la legislación de la Iglesia, de manera que hoy reconoce solemnemente el concilio Vaticano II que los laicos están llamados a la perfección. De hecho, sin embargo, la realidad nos enseña que la gran mayoría no pasan de ser mediocres.

[13] Marcar con la señal de la cruz era parte de todas las ceremonias sacramentales (EH V, II). En especial, para la «consagración» del monje (EH VI, III.3).

[14] En este capítulo se explica el significado de la tonsura. La invocación a la Santísima Trinidad, como en los demás sacramentos, equipara el sacramental de la tonsura monacal con los demás sacramentos.

[15] El cambio de vestiduras, o mejor, la imposición del hábito, como es costumbre decir, tiene el valor simbólico de conversión a la vida perfecta (EH VI, III.6). Ceremonia en la misma línea del bautismo, donde también hay simbólicamente cambio de vestiduras (EH II, II.7; II, III.4). Expresión de que la vida del monje, forma visible de vida perfecta, es lógica consecuencia del bautismo, llamada y semilla de perfección cristiana.

[16] El beso de paz, tal como lo interpreta el texto a continuación (EH VI, III.4), es otro signo mediante el cual la tonsura monacal y toma de hábito se equiparan prácticamente a la ordenación sacerdotal.

[17] A la ceremonia que ha tenido lugar después de las lecturas, sigue la Eucaristía. El

III. Contemplación

1. El hecho de que no se arrodille ni se le impongan las Escrituras sobre la cabeza, y que esté de pie mientras el sacerdote pronuncia la invocación, todo esto significa que el orden monacal no tiene el oficio de dirigir a otros, sino que se identifica como estado de santa soledad, haciendo lo que manden los sacerdotes. Por su fiel observancia, le elevan espiritualmente a la ciencia divina de los misterios a que pueda asistir.

2. La renuncia a todas las actividades y fantasías que pudieran conducirle a una vida de división consigo mismo expresa la más perfecta sabiduría de la vida monástica en que florece la inteligencia de los mandamientos conducentes a la unificación. Ya he dicho que entre estos iniciados no hay orden medio, porque es el más sublime de todos. De ahí que sea perfectamente correcto para individuos del orden medio lo que frecuentemente está prohibido a los monjes. Su vida está simplificada y se han obligado a estar unificados con el Uno, unidos con la santa Unidad; a imitar en cuanto les sea posible la vida sacerdotal de aquellos con quienes están más familiarizados que los órdenes de los otros iniciados.

3. La señal de la cruz proclama, como ya he dicho, la muerte de todo deseo carnal. La tonsura simboliza una vida pura y perfectamente liberada, sin adornos de apariencias imaginarias; antes bien, elevada espontáneamente. Bellezas no hechas por mano de hombres levantan al alma en unidad y simplificación hasta configurarse con Dios.

4. El despojarse del antiguo vestido y ponerse otro diferente representa el paso de la vida santa de orden mediano a otro de mayor perfección. Porque la ceremonia del nacimiento en Dios lleva consigo el cambio de vestido para significar la

ceremonial de la «consagración» de un monje nos hace ver dos cosas: ante todo, el desarrollo de la vida monástica que supone el autor de esta obra. Lo cual era un hecho a fines del siglo V y sobre todo en el VI en el Oriente bizantino y aun en Occidente, por ejemplo, en Irlanda. Además, esto hace pensar que el autor fue un monje por el realce que da a la profesión monástica. Prácticamente, toda su obra parece concebida en función de la vida religiosa, «estado de perfección» individual en comunidad conventual como lo es el obispo en la comunidad de todos los «iniciados» o bautizados.

elevación espiritual de una vida purificada hasta las más altas cumbres de contemplación e iluminación.

El beso que dan al iniciado el sacerdote y los demás asistentes es muestra del santo estado de comunión en que se unen todos los configurados con Dios por lazos gozosos de amor mutuo y congratulación.

5. Al concluir estas ceremonias, el sacerdote invita a los iniciados a tomar parte en la comunión con Dios. Esto muestra de forma sagrada que el iniciado, si alcanza realmente el estado monástico y de unificación, no sólo va a contemplar los misterios que le son a él manifiestos, ni vivirá solamente como los del orden medio en comunión a través de los símbolos. Por el santo conocimiento de las ceremonias en que ya participa será admitido en la comunión con Dios de modo muy diferente a como se admite en general al pueblo santo.

Por la misma razón, el obispo invita a los sacerdotes que ordena a que, pasado el momento culminante de la consagración, durante la ceremonia, reciban de su mano la Sagrada Eucaristía. Esto es así no sólo porque recibir los misterios sagrados es el punto culminante de la participación jerárquica, sino también porque todos los órdenes sagrados participan, cada cual a su manera, en el don divino de la comunión, por estar espiritualmente elevados y más o menos deificados.

Resumamos ahora [18]. Los santos sacramentos proporcionan purificación, iluminación y perfección. Los diáconos forman el orden que purifica. Los sacerdotes, el de la iluminación. Los obispos, que viven configurados con Dios, constituyen el orden de los perfectos. Los que están en vía purgativa, mientras duren en tal estado, no participan ni de la visión de los misterios ni en la comunión sagrada. Orden de contemplativos es el pueblo santo. Constituyen el orden de los perfectos los monjes, porque han unificado sus vidas. Así, santa y armoniosamente dividida en órdenes, según las revelacio-

[18] El resumen no es mera conclusión del capítulo. Es síntesis de todo el *Corpus Dionisiacum:* jerarquías celestes, eclesiásticas y pueblo de Dios en relación a las tres etapas de la vida interior: purgativa, iluminativa y de perfección.

nes divinas, nuestra propia jerarquía presenta la misma estructura que las jerarquías celestes. Conserva con especial cuidado las propiedades que la asemejan y configuran con Dios.

6. Dirás que en las jerarquías celestes no existe orden alguno en vía purgativa, pues no sería justo ni cierto decir que haya en el Cielo algún orden impuro [19]. Decir que los ángeles no son totalmente puros, negándoles la plenitud de pureza trascendente, supone haber perdido todo sentido de lo sagrado. Si algún ángel se dejare llevar del mal sería inmediatamente desechado de la armonía del Cielo y privado de la compañía de los divinos seres-inteligencias. Sucumbiría en las tinieblas, donde moran los apóstatas.

Y, sin embargo, podemos afirmar que en la jerarquía celeste hay algo correspondiente a la purificación de los seres inferiores: es la iluminación, que santamente les revela lo que estaba oculto hasta entonces para ellos [20]. Los conduce a un mayor conocimiento de la sabiduría divina. En cierto sentido, los purifica de su ignorancia de verdades previamente desconocidas. Y por medio de los seres superiores y más divinizados los eleva a las cumbres más luminosas de los divinos resplandores.

Cabría distinguir también, dentro de la jerarquía celeste, entre aquellos que están totalmente iluminados, perfectos, y los órdenes que proporcionan purificación, iluminación y perfección. Los seres más elevados y divinos tienen el triple oficio, en correlación con la jerarquía celeste, de purificar de toda ignorancia a los órdenes celestes inferiores a ellos, de darles plena iluminación, y finalmente de perfeccionarlos en su conocimiento de la sabiduría divina. Pues, como ya he di-

[19] San Máximo explica detenidamente la pureza de los ángeles a lo largo de la historia de salvación, comenzando por la Creación (MG 4,172CD). Se cita también la misma idea en Job 4,18; Mt 25,41; 2 Pe 2,4; Jds 6. Parece verse cierta réplica a Orígenes, *De Principiis* I,4-8, quien habla de la posibilidad de que los ángeles actualmente caigan en pecado.

[20] Hablar de purificación para los ángeles, ya en estado de bienaventuranza, parece una contradicción. El autor proyecta el esquema de la triple vía también sobre los ángeles y lo explica por graduación del conocimiento que tienen de Dios.

cho, conforme a las Escrituras, los órdenes celestes no poseen en igual medida la luz que los capacita para entender los misterios de Dios. Es Dios mismo quien ilumina directamente a los órdenes de la primera jerarquía y, por medio de ellos, a los órdenes inferiores, conforme a la capacidad de cada uno. Difunde sobre todos ellos los fulgurantes resplandores del Rayo divino.

CAPÍTULO VII

I. Los ritos de difuntos [1]

1. Expuesto lo que precede, creo que debemos hablar ahora de nuestros sagrados ritos de difuntos. Difieren según se trate de santos o de profanos, pues diferentes fueron sus vidas y sus muertes. Aquellos que han vivido santamente, fieles a las verdaderas promesas de la Deidad, cuya verdad han podido contemplar en la Resurrección, disfrutan de gozo inmenso. Animados de firme y verdadera esperanza, caminan hasta la frontera de la muerte, final de sus santos combates. Están ciertos de que para ellos habrá una total resurrección que les dé vida eterna, de completa salvación. Almas santas, que en esta vida pueden caer en pecado, en su renacimiento conseguirán inquebrantable unión con Dios. Y los cuerpos puros, subyugados y peregrinos lo mismo que sus almas, alistados entre el número de combatientes por la misma causa, serán también galardonados por los sudores en servicio de Dios. Obtendrán para siempre el premio de la resurrección y la misma vida de que disfrutan las almas.

[1] Este capítulo se halla fuera de la estructura característica del Areopagita: tres sacramentos, tres órdenes clericales, tres órdenes inferiores o de laicos, pueblo santo, todos en función de la triple dinámica hacia la vida divina: purgación, iluminación, perfección. Por eso ha habido quien pone en duda la autenticidad del presente capítulo. Lo considera de mano diferente, por ej., B. BRONS, *Sekundäre Textpartein in Corpus Pseudo-Dionysiacum* 4-12.

Cuerpos unidos a las almas santas de las que fueron compañeros en esta vida, han llegado a ser en cierto modo «miembros de Cristo» (1 Cor 6,15; Ef 5,30; Rom 12,5). Gozarán de inmortalidad dichosa en inquebrantable amistad con Dios. Por eso, los santos mueren con gozo en la hora final de su combate.

2. Algunos profanos piensan el absurdo de que los muertos vuelvan a la nada (cf. Sab 2,2-5; cf. EH II, III.3). Otros creen que la unión de alma y cuerpo se rompe para siempre, pues imaginan que sería impropio del alma estar sujeta al cuerpo en medio de su deificación feliz. Estas gentes, por falta de instrucción suficiente en la ciencia sagrada, no tienen en cuenta el hecho de que Cristo nos ha dado ya el ejemplo de vida humana en plena conformidad con Dios. Hay otros que atribuyen diversos cuerpos a las almas, por lo cual, a mi juicio, se muestran injustos con respecto a los cuerpos que han tomado parte en los combates de las almas santas. Indignamente les niegan la sagrada recompensa que han merecido al concluir su carrera divina. Otros, además, no sé cómo, llevados de ideas materialistas, imaginaron que la santa paz y bienaventuranza perfecta, prometida a los santos, se equipara a la felicidad terrena y, faltos de piedad, sostienen que quienes ya llegaron a ser semejantes a los ángeles, consumen alimentos igual que los de esta vida pasajera (cf. Lc 20,36; Mt 22,30; Mc 12,25).

Jamás caerán en tal error los hombres santos, pues saben que todo su ser obtendrá la paz que los hará semejantes a Cristo. Cuando se aproximan al fin de sus vidas terrenas, ven muy claramente el camino que lleva a la inmortalidad. Celebran los dones de la Deidad y, llenos de gozo espiritual, ya no tienen miedo de caer en pecado, pues están convencidos de que tienen, y tendrán para siempre, el premio que han merecido.

En cambio, aquellos que están llenos de pecados y han recibido cierta preparación religiosa —iniciación que lamentablemente han arrojado del entendimiento para poder abandonarse a sus perniciosos deseos—, ésos, cuando lleguen al

fin de sus días, se darán cuenta de que la ley divina de las Escrituras merece mayor atención. Ven ahora con muy diferentes ojos los placeres mortales, a los que ellos se entregaron tan apasionadamente. Les ocurre otro tanto con el santo camino de la vida que tan imprudentemente abandonaron y ahora elogian. Miserables e inseguros debido a sus vidas culpables, salen de esta vida sin esperanza santa que los guíe.

3. Nada de eso ocurre a hombres santos cuando les llega la hora de morir. Al final de sus combates, el justo está lleno de santa alegría y camina muy feliz por la vía del santo renacimiento. Sus allegados, los amigos de Dios, los de costumbres semejantes, le felicitan por haber llegado piadosamente triunfante a la meta. Cantan himnos de acción de gracias a aquel que logró esta victoria y piden les conceda también la gracia de tal paz. Luego levantan el cuerpo del difunto y le llevan, como si fueran a coronarlo por su victoria, ante el obispo. Éste lo recibe gozoso, y conforme a las normas de la sagrada liturgia, da cumplimiento a las ceremonias establecidas para honrar a los que mueren santamente.

II. Misterios sobre aquellos que mueren santamente

Bajo la presidencia del obispo se reúne la asamblea santa. Si el difunto pertenecía a un orden sagrado se le deposita al pie del altar de Dios. Luego comienza el obispo las oraciones y acción de gracias a Dios. Si el difunto era uno de los santos monjes, o del pueblo santo, el obispo se pone enfrente del santuario, a la entrada del lugar sagrado, en sitio reservado para el clero. Seguidamente recita las preces de acción de gracias a Dios [2]. Los diáconos leen entonces las promesas verdaderas contenidas en las Escrituras sobre nuestra santa resurrección y cantan los salmos que se refieren al mismo tema. A continuación, el jefe de los diáconos despide a los catecúmenos, proclama los nombres de los santos ya muertos y considera al

[2] Cf. *infra* III.1, donde se describe esta plegaria.

recientemente fallecido digno de conmemorarle con aquéllos. A todos invita a orar para que alcance la gloria con Cristo. Luego, el santo obispo se acerca y recita una piadosísima plegaria sobre el finado. Al concluir besa al difunto y hacen lo mismo sus acompañantes. Después de esto, el obispo unge con óleo el cadáver y lo deposita junto a los restos de otros de su orden [3].

III. Contemplación

1. Si los paganos viesen u oyesen estas ceremonias por nuestros difuntos, creo que se reirían con ganas y les daría lástima de nuestros errores. Esto no debe sorprendernos, pues, como dice la Escritura, «si no tenéis fe, no entenderéis» (Is 7,9). A nosotros, en cambio, la luz con que Jesús nos iluminó nos ha hecho entender estos ritos. Afirmamos, pues, que no sin razón el obispo introduce los cuerpos de los difuntos y los deposita en el lugar reservado a los de su orden correspondiente. Con eso indica santamente que en el momento de la regeneración a cada uno le irá conforme a su vida aquí abajo. Quien haya llevado una vida de santa configuración con Dios —en cuanto esto le sea posible al hombre—, vivirá en estado de bienaventuranza para siempre. Si alguno vive justamente, pero no en plena conformidad con Dios, tendrá recompensa justa en proporción a sus méritos. En acción de gracias por esta justicia divina, el obispo recita una santa plegaria celebrando las alabanzas de la Deidad, que a todos libra de los poderes tiránicos y nos lleva a la perfecta equidad de sus juicios.

2. Los cantos y lecturas de las promesas divinas hablan ante todo de la bienaventuranza y de la paz que gozarán por siempre los que lleguen a la perfección. Se elogia el santo ejemplo del difunto y los vivos son estimulados a perfección.

3. Observa que en esta ceremonia no a todos los que están en vías de purificación se les manda salir como de cos-

[3] Su interpretación luego en III.3 y asimismo la lectura de los dípticos y otros pormenores litúrgicos enumerados en este párrafo.

tumbre. Los catecúmenos únicamente son excluidos del sagrado recinto. Éstos no han sido todavía iniciados en ninguno de los sacramentos y estaría muy mal que los admitieran en cualquier ceremonia, aun cuando fuere en pequeña parte de ella, porque todavía no han recibido el primer don de luz por el nacimiento de Dios en el alma y, por consiguiente, no les está permitido ver los sagrados misterios. Los otros órdenes en vía de purificación ya han sido iniciados en la sagrada tradición. Cierto que continúan dejándose neciamente seducir por el pecado en vez de elevarse a mayor perfección, y por eso justamente se los excluye de estar presentes y de participar en la comunión con Dios por medio de los símbolos sacramentales. Si participasen indignamente en estas sagradas ceremonias, serían ellos las primeras víctimas de su propia necedad y perderían el respeto a los sagrados misterios y para consigo mismos. Pero está muy puesto en razón que se les admita en esta sagrada ceremonia, pues claramente adoctrinan nuestra serenidad ante la muerte los premios que las verdades de la Escritura prometen a los santos y los interminables suplicios de los impíos. Les sería muy provechoso asistir a esta ceremonia, donde el diácono proclama que quien acaba santamente será contado para siempre en la compañía de los santos. Quizá ellos sientan entonces deseos de un destino semejante y escuchando al diácono aprendan que son realmente felices los que mueren en Cristo.

4. Se adelanta luego el santo obispo y reza las preces sobre el difunto. A continuación le besa y asimismo los asistentes. La oración está dirigida a la Bondad de Dios, suplicando perdón por todos sus pecados de fragilidad y que sea puesto «en la luz de los vivientes» (Sal 56,34; 116,9), «en el seno de Abrahán» (Lc 16,22; Mt 8,11; Lc 13,28), Isaac y Jacob, «donde gozo y alegría alcanzarán, y huirán la tristeza y los llantos» (Is 35,10; 51,11).

5. Éstos son, según yo creo, los premios más dichosos de los santos. Pues ¿qué puede compararse con la inmortalidad libre de toda pena y plenamente luminosa? Sin embargo,

aquellas promesas deben expresarse con palabras lo más convenientes posible al alcance de nuestra flaqueza. Porque tales promesas exceden todo entendimiento, y los términos que las formulan quedan muy cortos en la verdad que contienen. Debemos creer lo que dice la Escritura: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2,9; Is 64,4).

Por seno de los santos patriarcas y de otros bienaventurados se entiende, yo creo, la perfecta bienaventuranza donde todos aquellos que vivieron identificados con Dios son acogidos en perfección siempre renovada de felicidad sin fin.

6. Aun cuando estés de acuerdo con lo que yo digo, podrás responder que no comprendes por qué el obispo suplica a la Bondad de Dios que perdone los pecados del difunto y le conceda el mismo orden y el mismo destino luminoso de quienes vivieron en conformidad con Dios. Si cada uno, en efecto, recibe de la justicia divina recompensa por el bien o mal que hizo en esta vida, y es el caso que el difunto ha terminado aquí su vida, entonces, ¿con qué plegaria podría el obispo conseguir para el difunto un cambio de estado diferente del que había merecido durante esta vida?

Yo sé bien que cada uno recibirá lo que merece, pues dice la Escritura que el Señor le ha cerrado la puerta (cf. Lc 13,25) y «reciba cada uno lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo» (2 Cor 5,10). La verdadera doctrina de la Escritura nos transmite el hecho de que las oraciones del justo aprovechan solamente a quienes lo merecen en esta vida, no después de morir (cf. Sant 5,16). ¿Pudo Samuel conseguir algo para Saúl? (1 Sam 15,35; 16,1). ¿De qué le sirvieron al pueblo judío las oraciones de los profetas? (Jer 7,16; 11,14). Sería una locura pretender que un hombre a quien hubiesen sacado los ojos disfrute de la luz del sol, que reciben sólo los de ojos sanos. De igual manera se apoya en una esperanza vana quien pide oraciones a los justos mientras inutiliza la actividad normal de su santidad, negándose a recibir los dones de Dios y

despreciando los mandamientos más evidentes de su divina bondad.

Conforme a las Escrituras, sin embargo, afirmo que las oraciones de los santos en esta vida son provechosísimas para quien anhela los dones de Dios, que se dispone a recibirlos y que, consciente de su fragilidad, busca la ayuda de una persona piadosa encomendándose en sus oraciones. Tal auxilio no puede menos de serle de la mayor ayuda, ya que le conseguirá los dones más divinos que desea. La Bondad de Dios le escuchará por hallarle tan bien dispuesto, por el respeto que muestra a los santos, por el laudable fervor con que pide los dones tan anhelados y por la vida que lleva de sinceridad con sus deseos y en conformidad con Dios. Pues Dios, en sus juicios, ha dispuesto que los dones divinos les sean concedidos por mediación de los que son dignos de distribuirlos y conforme a los méritos de quienes los reciben. Quizá alguno menosprecie este plan divino y, llevado de funesta presunción, se imagine poder despreciar la mediación de los santos entendiéndose directamente con la Deidad. Lo mismo si dirige a Dios peticiones indignas o impías, sin tener vivos deseos de los dones divinos, entonces pierde los frutos incluso de una oración defectuosa. Pero respecto a la plegaria mencionada, de la cual se sirve el obispo para orar por el difunto, hay que explicarla conforme a las tradiciones recibidas de nuestros jefes, los hombres de Dios.

7. Como dice la Escritura, el santo obispo da a conocer los planes de Dios, pues él es un enviado del Señor Dios de los ejércitos (cf. Mal 2,7; cf. CH XII, 1). Por lo que Dios le ha revelado en las Escrituras, él sabe que quienes han llevado vida muy piadosa reciben vida de Dios luminosísima, según los justos juicios de Dios y méritos de cada cual. La Deidad, llevada de su amor misericordioso al hombre, cierra los ojos a las faltas provenientes de la fragilidad humana. «Nadie —dice la Escritura— está libre de manchas» (Job 14,4). El obispo conoce bien las verdades prometidas en las Escrituras. Ora para que se cumplan y los que hayan llevado una vida

santa reciban la merecida recompensa. Así se llega a semejanza de la Bondad de Dios buscando, como si fuese en provecho propio, dones en favor de los demás. Está cierto de que se cumplirán las promesas de Dios, y asimismo enseña a todos los asistentes que las gracias pedidas por el ejercicio de su ministerio les serán concedidas a cuantos lleven vida perfecta en Dios. El obispo, como intérprete de la justicia divina, se guardará de pedir algo contrario a lo que Dios desea y a sus divinas promesas. Por tanto, no recitará las preces por los que mueren en estado de impiedad. Hacerlo así sería faltar a su oficio de intérprete, obraría por iniciativa propia dentro de la jerarquía y no bajo la guía de aquel que es principio de todo sacramento. Además, porque Dios rechazaría su oración injusta respondiéndole con las precisas palabras de la Escritura: «Pedís y no recibís porque pedís mal» (Sant 4,3). Y de este modo, el obispo, hombre de Dios, pedirá solamente lo que esté conforme con las promesas divinas, lo que agrade a Dios, lo cual Dios ciertamente le concederá. Muestra así ante Dios, amador del bien, que su conducta está siempre de acuerdo con el Bien. Manifiesta igualmente a los asistentes qué bienes van a recibir los santos.

De igual manera, los obispos, como intérpretes de la justicia divina, tienen poder de excomulgar. Esto no quiere decir que la Deidad condescienda con sus caprichos, valga la expresión, porque el obispo obedece al Espíritu, fuente de todo sacramento, y habla por su boca. Excomulga a los que Dios ha juzgado ya. Está escrito: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (Jn 20,22). Y a quien Dios Padre ilumina con su revelación santa está dicho en la Escritura: «Y cuanto atareis en la tierra, será atado en los cielos, y cuanto desatareis en la tierra, será desatado en los cielos» (Mt 16,19).

De este modo, Pedro, y los obispos también, han recibido del Padre poder de juzgar, y siendo ellos hombres que explican la revelación, tienen la misión de admitir a los amigos de

Dios y excluir a los impíos. Las palabras con que Pedro reconoce a Dios no proceden de su invención, pues dice la Escritura: no de la carne ni de la sangre, sino de la luz y moción divina que le inició en los sagrados misterios (cf. Mt 16,17). Asimismo, los obispos de Dios han de usar su poder de excomulgar y también sus otros poderes jerárquicos en la medida que los induzca a ello la Deidad, fuente de todo sacramento. Todos han de obedecer a los obispos siempre que actúen en cuanto tales, pues Dios mismo los inspira. «El que a vosotros desecha —dice—, a mí me desecha» (Lc 10,16).

8. Pero procedamos a lo que sigue a la oración mencionada. Cuando todo ha concluido, el obispo y los demás acompañantes dan el beso de paz al difunto, pues los que viven según Dios se muestran complacidos y respetuosos con quien ha llevado una vida santa. El obispo, después del beso, unge con óleo el cuerpo del difunto. Recuerda que el iniciado comienza su participación en los sagrados símbolos con la unción de los santos óleos durante el nacimiento de Dios en su alma antes de recibir el bautismo, después de cambiar sus antiguas vestiduras por las nuevas. Ahora, en cambio, extiende el santo óleo sobre el cuerpo del difunto cuando todo ha concluido. El iniciado era entonces llamado al santo combate; ahora la efusión del óleo pone de manifiesto que el difunto ha combatido hasta la victoria [4].

9. Luego de estas ceremonias, el obispo deposita el cuerpo en lugar honorable, a continuación de otros cuerpos de los santos de igual dignidad. Si el difunto, en efecto, ha llevado en alma y cuerpo una vida agradable a Dios, su cuerpo merecerá participar en los honores tributados al alma con quien ha compartido los combates sagrados. Por eso la justicia divina asocia el cuerpo al alma cuando le llega el juicio, porque el cuerpo la acompañó a lo largo del mismo viaje, por la santidad o por la impiedad. En consecuencia, las instituciones sa-

[4] Se ungían los atletas en vistas de un combate futuro. También en el bautismo. Refiere aquí la unción de los muertos como hecho del combate por el Reino de los Cielos terminado con la victoria.

gradas a ambos les conceden participar en lo divino. Al alma, por medio de pura contemplación y el conocimiento de los ritos sagrados. Al cuerpo, por la imagen de los santos óleos y por el símbolo de la Sagrada Comunión. Así se santifica toda la persona, logrando la obra santa de santificación integral, y el conjunto de ritos litúrgicos anuncian la plena resurrección que nos llegará.

10. En cuanto a las invocaciones consecratorias, sería impropio poner por escrito lo que significan, ni podría revelarse públicamente el sentido oculto y poder de Dios que contienen. La sagrada tradición nos enseña que debemos aprenderla por un proceso completamente privado [5]. Debes perfeccionarte en el amor de Dios y de sus obras santas, llevando una vida espiritualmente más elevada, más santa. Aquel que es fuente luminosa de todo sacramento te elevará espiritualmente al conocimiento supremo de sus misterios.

11. Tú dirás, sin embargo, que podría ser objeto de burla por parte de los impíos el hecho de que a los niños, a pesar de su incapacidad para entender los misterios divinos, se les admita al sacramento del nacimiento de Dios en el alma y a la Sagrada Comunión [6]. Efectivamente, podría parecer que el obispo enseña los misterios divinos a quienes no pueden entenderlos y que transmite las tradiciones a incapaces de comprender. Todavía más ridículo les resulta el hecho de que otros, en lugar de los niños, respondan a las renuncias y promesas sagradas.

Tú, como obispo, lo entiendes y no debes enojarte con los que están equivocados. Antes bien, procura guiarlos a la luz refutando amablemente sus objeciones y explicándoles, como advierte la santa Ley, que nuestro conocimiento está le-

[5] Una vez más se insiste en el secreto por un doble motivo: evitar malentendidos y menosprecios por parte de quienes no tienen fe, y procurar adoración reverente por parte de los fieles; actitud mucho más importante que el afán curioso de conocer, fácilmente conducente a la autosuficiencia.

[6] Sólo aquí, hablando de la muerte, se menciona la comunión juntamente con el bautismo de niños, infantes. Nada se dice de esto en EH II al tratar del bautismo, ni en EH III sobre la comunión. Posiblemente en la práctica litúrgica que vivía el autor se daba comunión a los niños sólo cuando estaban en peligro de muerte.

jos de abarcar todos los misterios divinos, muchos de los cuales no están al alcance del entendimiento. Solamente los órdenes superiores a nuestra condición humana conocen estos misterios que son dignos de su naturaleza divina. Muchos de ellos sobrepasan a los seres más elevados, de manera que los conoce plenamente sólo la Deidad, fuente de toda sabiduría. Sin embargo, digamos lo que nuestros santos maestros, familiarizados con las tradiciones más antiguas, nos han transmitido. Afirman con toda verdad que si se educa a los niños en la sagrada Ley adquieren santas costumbres y no sucumbirán en los errores y tentaciones de una vida impía. Conscientes de esta verdad, nuestros santos maestros decidieron que sería bueno admitir a los niños a los sacramentos, pero a condición de que los padres del niño le confíen a un buen maestro, debidamente instruido en los misterios sagrados. Llevará a cabo su instrucción religiosa como padre espiritual y custodio de su salvación [7]. A quien así se compromete a guiar al niño a lo largo del camino de una vida santa, le pide el obispo que preste su consentimiento en las abjuraciones rituales y santas promesas.

Están muy equivocados los que se ríen de esto pensando que los padrinos se inician a los misterios en vez de los niños. Ellos, en realidad, no dicen «yo hago las renuncias y promesas al niño», sino que «el niño mismo es quien se compromete». En efecto, equivale a decir: «Prometo que cuando este niño pueda entender las verdades sagradas, le instruiré y formaré con mis enseñanzas, de tal manera que él renuncie a las tentaciones del demonio y se obligue a poner por obra las santas promesas». Nada, pues, hay de absurdo en que acompañe una formación espiritual al desarrollo del niño. Esto supone, naturalmente, que hay un jefe y padrino que forme santos hábitos en él y le defienda de las tentaciones del diablo. El

[7] De los padrinos del bautismo se habla en el capítulo correspondiente (EH II, II.2-3; III.4-5). Testimonios que ponen de manifiesto la gran misión que en realidad tenían los padrinos durante los primeros siglos. No sólo para los bautismos de adultos; también para el de infantes, que fue realidad igualmente desde los orígenes del cristianismo.

obispo admite al niño a participar en los símbolos sagrados para que con ellos se nutra espiritualmente, pase toda su vida en continua contemplación de los sagrados misterios, progrese espiritualmente al estar en comunión con ellos, adquiera una santa y perseverante forma de vida y crezca en santidad guiado por un padrino ejemplar, cuya vida esté en conformidad con Dios.

Éstos son, hijo mío, los hermosos y unificantes puntos de vista que presenta nuestra jerarquía. Sin duda que otras inteligencias más agudas no se limitarán a lo que yo he visto. Contemplarán horizontes mucho más amplios y más conformes con Dios. Creo que también iluminarán tus ojos otras hermosuras más brillantes y divinas. Por los pasos que yo te he presentado subirás hasta el Rayo más sublime. Muéstrate generoso conmigo. Trae ante mis ojos aquella iluminación más perfecta y evidente que obtendrás a medida que crezca tu conocimiento de la Hermosura más amable y más próxima del Uno. Estoy seguro de que mis palabras arrancarán chispas del fuego de Dios dormido en ti [8].

[8] Exhortación final, semejante a la conclusión de los *Nombres de Dios* (DN XIII, 4) y la *Jerarquía celeste* (CH XV, 9).

LA TEOLOGÍA MÍSTICA *

* No hay tratado tan corto con tan larga influencia en Occidente como la *Teología mística* del Areopagita, síntesis o germen de todo el *Corpus Dionysiacum*. La *Teología simbólica* se explica ampliamente por las jerarquías: celeste y eclesiástica. La *Teología sistemática* comprende la lógica exposición de los *Nombres de Dios*. La *Teología mística*, este librito que habla de Dios por vía de silencio, nos pone en los umbrales del cielo. Teología, para Dionisio, es sinónimo de Biblia, hablar con y de la palabra de Dios; lo hemos visto constantemente en CH, EH y DN. Mística significa el admirable descubrimiento del Misterio, Infinito más que los cielos y los mares. Queda el alma abismada, sin palabras, encantada, y al volver a la tierra su mirada exclama: ¡Nada! Nada como aquello, nada se le parece, es el Inefable. αποφημι = *yo niego* que lo mejor de este mundo se pueda comparar con aquel Bien. No, no me digan palabras que no alcanzan la Verdad. Déjenme en silencio cantar sus alabanzas. Apofática, mística, silencio vivencial.

Capítulo I

En qué consiste la divina tiniebla

1. Trinidad supraesencial, Sumo Dios, Suprema Bondad, guardián de la sabiduría divina de los cristianos, condúcenos a la más desconocida, la más luminosa, la más alta cumbre de las Escrituras místicas; allí están ocultos, bajo las tinieblas más que luminosas del silencio que revela los secretos (Éx 20,21; Dt 4,11; 5,22; 2 Sam 22,10; 1 Re 8,12.53; 2 Crón 6,1; Sal 17,10; 96,2; Sir 45,5), los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología, que resplandecientes desbordan su abundante luz en medio de las más negras tinieblas y en ese lugar totalmente intangible e invisible inundan de hermosísimos fulgores a las mentes deslumbradas.

Ojalá me sea concedido esto, y tú, amigo Teófilo, con un continuo ejercicio de la contemplación mística abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, en la medida posible, dejando tu entender esfuérzate por subir a unirte con aquel que está más allá de todo ser y conocer. En efecto, si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas [1].

2. Pero procura que no escuche estas cosas ningún profano; me refiero a quienes se contentan con los seres y no se imaginan

[1] Subida y contemplación. Son las dos palabras que el autor ha puesto en el pórtico de su *Teología mística*. Subida de Moisés al Sinaí: realidad-símbolo del camino para la contemplación. Subir es dejar atrás los sentidos (c.4) y el mismo entendimiento (c.5). De esta subida había escrito San Gregorio de Nisa, al menos un siglo antes que el Pseudo Areopagita, en la *Vida de Moisés*. Unos diez siglos después Bernardino de Laredo diría *Subida del Monte Sión*, que San Juan de la Cruz la aplica a su familia religiosa llamándola *Subida del Monte Carmelo*. Todos se refieren a lo mismo: guiar el alma hasta la cumbre de la contemplación.

que haya algo superior supraesencialmente a los seres, sino que creen que con su razón natural pueden conocer al que puso «la oscuridad por tienda suya» (Sal 17,12). Y si la iniciación en los misterios divinos les supera a éstos, ¿qué podríamos decir de los que son aún más ignorantes, aquellos que describen a la Causa suprema de todos los seres valiéndose de los seres más bajos que existen, y afirman que Ella no es superior en nada a los impíos y multiformes ídolos que ellos se inventan?

Es necesario atribuir y decir de la Causa todo lo que se afirme de los seres, por ser la causa de todos ellos, y todo eso decirlo de Ella más propiamente, porque es supraesencialmente superior a todas las cosas, y no debemos creer que las negaciones sean algo que contradice a las negaciones, sino que la Causa, que está por encima de toda negación o afirmación, existe mucho antes y trasciende toda privación [2].

3. Ciertamente por eso afirma el divino Bartolomé [3] que la Escritura es extensa y brevísima, y que el evangelio es amplio y extenso y a la vez conciso; a mí me parece que él había entendido perfectamente que la misericordiosa Causa de todo es elocuente y lacónica a la vez e incluso callada, pues carece de palabra y de razón, debido a que Ella es supraesencialmente superior a todo y se manifiesta sin velos y verdaderamente únicamente a quienes prescinden de todas las cosas impuras y también las puras y sobrepasan toda ascensión de todas las sagradas cumbres y superan todas las luces divinas y los ecos y palabras celestiales y «se abisman en las Tinieblas, donde mora verdaderamente —como dicen las Escrituras— el que está más allá de todo» (Éx 19,9; 20,21).

No en vano, efectivamente, el divino Moisés recibe el mandato de purificarse él primeramente, y además, que se aparta-

[2] Se concluye de estas líneas que no se dice *vía de negación* en oposición a *vía de afirmación*. Ambas se definen en relación a Dios. Y, refiriéndose a Él, es más propia la *negativa*, pues más exacto es decir lo que Dios no es que lo que Dios es. *Afirmación* es bajar del Monte: explicar la revelación. *Negación* es subir imantados, en silencio, hasta el Dios que revela.

[3] De San Bartolomé habla la Biblia (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,14; Hch 1,13). No con tanta verdad la devoción popular le atribuyó a él, como a otros apóstoles, evangelios que llamamos «apócrifos».

ra de los que no lo estuvieran, y después de haberse purificado del todo pudo escuchar las trompetas de varios sonidos y pudo ver muchas luces que fulguraban puros y abundantes rayos; después se separó de la multitud y acompañado de los sacerdotes elegidos se encaminó a la cumbre del monte santo.

Aunque ciertamente no se encontró con el mismo Dios en persona y no le pudo ver, pues es invisible, sino con el lugar donde Él mora. Y yo pienso que esto quiere indicar que las cosas más santas y sublimes que vemos y pensamos son meros razonamientos hipotéticos para poder explicar al que todo lo trasciende. Por ellos se hace manifiesta su presencia, que supera toda imaginación, que camina por las alturas inteligibles de sus santísimos lugares.

Y solamente entonces se ve libre de esas cosas vistas y también de las que ven y penetra en las tinieblas realmente misteriosas del no-saber [4], y allí cierra los ojos a todas las percepciones cognitivas y se abisma en lo totalmente incomprensible e invisible, abandonado por completo en el que está más allá de todo y es de nadie, ni de sí mismo ni de otro, pero renunciando a todo conocimiento, queda unido en la parte más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible y por el hecho de no conocer nada, entiende por encima de toda inteligencia [5].

[4] *Cloud of Unknowing* (Nube del no-saber), la mejor obra de espiritualidad del siglo XIV, en inglés, toma el título de estas líneas. Idea que desarrollaría Nicolás de Cusa bajo el nombre de la *Docta ignorancia*, y los místicos alemanes, particularmente Juan Taulero, llamaron *noche oscura*, dos siglos antes de que San Juan de la Cruz consagrara definitivamente la expresión.

[5] En estas líneas se nota la presencia de Gregorio de Nisa, en especial la segunda parte de la *Vida de Moisés* (PG 44,372C-380A), que contiene varios temas del Areopagita. El Pseudo Dionisio los aplica a la liturgia en la *Jerarquía Eclesiástica*, porque para él las ceremonias sagradas son medios o símbolos para la contemplación, caminos de ascensión, como la subida de Moisés al Monte de la Contemplación o encuentro con Dios. El obispo, como Moisés, se purifica antes (EH III, III.1.10). Al terminar la liturgia de la palabra (EH III, III.7) despide a los no purificados, como Moisés se apartaba de las gentes para subir al Sinaí. Asimismo el obispo no se detiene o entretiene en cosas externas de la liturgia, como luces, sonido (DN IV, 11 y CH I, 3); lo trasciende todo, hasta los símbolos, que son trampolín para lanzarse a la contemplación. Identificación con Cristo, el gran Liturgo, es la acción litúrgica, contemplación, como para Moisés lo era el llegar a la cumbre.

Capítulo II

Cómo debemos unirnos y alabar al Autor de todas las cosas, que está por encima de todo

Rogamos que también nosotros podamos adentrarnos en esas tinieblas luminosas y renunciando a toda visión y conocimiento podamos ver y conocer al que está por encima de toda visión y conocimiento por el mismo hecho de no ver ni entender —pues efectivamente esto es ver y conocer de verdad— y celebrar sobrenaturalmente al Supraesencial habiendo renunciado a todos los seres, como los artistas cuando hacen una estatua natural que quitan todos los impedimentos que enmascaran la pura visión de lo que se halla escondido y por el mero hecho de quitárselos hacen que aparezca esa belleza oculta.

Pienso, pues, que es necesario celebrar la negación en contraposición a los principios, pues a ésos los hemos ordenado partiendo de los más remotos principios y hemos descendido desde los del medio hasta los extremos. En cambio allí, en la negación, hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primerísimos principios, para conocer sin velos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podamos ver esa Tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver.

Capítulo III

Qué se entiende por teología afirmativa y teología negativa

En los *Elementos de Teología* [1] dejé ya aclarado, sin duda, lo más importante de la Teología afirmativa: cómo a la Naturaleza divina y buena la llamamos Una y cómo Trina; en qué

[1] Obra ficticia, según parece, o perdida. En realidad, el autor se está refiriendo al capítulo primero del tratado los *Nombres de Dios* (DN I, 1).

sentido le aplicamos la Paternidad y la Filiación; qué significa la expresión divina del Espíritu; cómo han podido brotar del Bien inmaterial e indivisible las cordiales luces de bondad y cómo han permanecido inseparables, al difundirse desde su trono coeterno, en Él, en ellas mismas y entre sí; cómo Jesús, que es supraesencial, ha podido sustanciarse con verdadera naturaleza humana. He celebrado también en *Las Definiciones Teológicas* otras muchas cosas que nos han revelado las Escrituras.

En el tratado *Los nombres de Dios* he explicado en qué sentido llamamos a Dios Bien, Ser, Vida, Sabiduría, Poder y todos los otros nombres conocidos de Dios. Y en la *Teología simbólica* [2] cuáles son las analogías que puede haber entre las cosas sensibles y las divinas; cuáles son las formas divinas; cuáles son las figuras divinas y sus partes y órganos; cuáles son los lugares y ornamentos divinos; cuáles son sus sentimientos; cuáles son sus dolores y enojos; cuál su entusiasmo y embriaguez; cuáles sus juramentos y cuáles sus maldiciones; cuáles son sus sueños y cuáles sus vigilias, y todas aquellas otras sagradas formas de que nos servimos para representar simbólicamente a Dios.

Supongo que tú has observado que los últimos libros son mucho más extensos que los primeros. Era conveniente, efectivamente, que *Las Definiciones Teológicas* y la explicación de *Los nombres de Dios* fueran más breves que la *Teología simbólica,* pues realmente cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por ello también ahora, al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solamente seremos parcos en palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada.

Allí, es verdad, en aquellos escritos, el discurso procedía desde lo más alto hasta lo más bajo, y cuanto más se descendía, en esa proporción aumentaba el caudal de ideas. Ahora, en cambio, cuando uno intenta subir desde las cosas de aba-

[2] Otra obra ficticia. Cf. DN I, 7.

jo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable.

Pero quizás puedas preguntar ¿por qué comenzamos poniendo primero las afirmaciones sobre Dios y en cambio en las negaciones lo hacemos partiendo desde lo más bajo? Pues lo hemos hecho porque, cuando se trata de afirmar algo sobre Aquel a quien no alcanza ninguna afirmación, debe hacerse la supuesta afirmación partiendo de lo más próximo a Él; en cambio al hablar de negación en Aquel que trasciende toda negación, debe hacerse negando a partir de las cosas más distantes de Él.

¿No es verdad que Dios es más Vida y Bien que aire o piedra (1 Sam 19,11; Sal 117,22), y también que dista más de la embriaguez y enojo que de cuanto no puede ser nombrado y entendido? [3].

[3] Con estos ejemplos, el autor esclarece las nociones de *vía afirmativa y vía negativa* en teología. Las afirmaciones se hacen con atributos divinos, menos propios de Dios a medida que se alejan de la simplicidad y unidad de la Deidad y se van haciendo multiplicidad. Es el método de los *Nombres de Dios*, que se puede decir de la teología escolástica, o científica, como gustan de decir ahora. Inferior en cierto punto es el símbolo, que parte de una realidad concreta para discurrir sobre lo divino, si bien puede ser más sublime cuando el corazón, apoyado en la fe, sin necesidad de reflexión culta, se lanza directamente a Dios. Es el valor de la devoción popular, llena de fe, que se expresa por la liturgia o *Jerarquía eclesiástica*. Por eso la *Teología simbólica* está más al alcance de los principiantes, de la gran masa o pueblo fiel, los que tienen que «ver y tocar» de algún modo, como el apóstol Tomás. Pero, repetimos, el símbolo puede ser también, por su sencillez, el medio más propio para llevar a la cumbre de contemplación a personas llenas de fe y sencillez de corazón. La *Teología conceptual* o racional, como los *Nombres de Dios*, representa el camino de reflexión, comúnmente dicho de los teólogos, analiza las verdades reveladas, como quien se para a mirar los rayos del sol para vivir en la luz. Pero no son el sol, por luminosos que sean. Es la *vía afirmativa*. En ella hay grados según sea la distancia en relación con Dios: purgativa, iluminativa, proficiente o de perfectos. La *vía negativa* no admite grados, porque en nada se distancia, pues sólo y exclusivamente se adhiere a Dios, se unifica con el Uno. A toda creatura dice igualmente *nada* hasta coronar la cima de la creación, y al transponerse sólo desde allí dirá *todo*. Sin embargo, señala el Areopagita, podemos decir que con referencia a las *nadas* las hay más o menos distantes del *todo*, y en tal sentido es distinto decir que Dios no es «embriaguez ni enojo» a decir que Dios no es «palabra o pensamiento» nuestros. Pero fundamentalmente coinciden en el *no* con respecto a Dios. Por lo cual, éste es el camino más directo y sencillo y seguro para llegar a Dios o a la cima, camino de proficientes o perfectos, la *Teología mística*.

Capítulo IV

Que no es nada sensible la Causa trascendente a la realidad sensible

Decimos, pues, que la Causa de todo y que está por encima de todo no carece de esencia ni de vida, ni de razón ni de inteligencia, que no es cuerpo ni figura, ni tiene forma alguna, ni cualidad, ni cantidad, ni volumen.

No está en ningún lugar, no se la puede ver ni tocar. No siente ni puede ser percibida por los sentidos. No sufre desorden ni perturbación debido a las pasiones terrenales, ni le falta fuerza para poder superar accidentes sensibles.

Ni está necesitada de luz. No es ni tiene cambio, corrupción, división, privación, ni flujo, ni ninguna otra cosa de las cosas sensibles.

Capítulo V

Que no es nada conceptual la Causa suprema de todo lo conceptual [1]

Y ascendiendo más, añadimos que no es alma ni inteligencia, no tiene imaginación ni opinión ni razón ni entendimiento. No es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma.

No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabidu-

[1] Al concluir este capítulo habría que comenzar la lectura de San Juan de la Cruz por el pórtico de la *Subida*. Vería cualquier lector que el santo castellano no dice nada raro, pues no hace más que injertarse y florecer en la más pura tradición contemplativo-cristiana de fe y filosofía. Comprendemos asimismo la gran lección del Islam (que quiere decir el *Inefable*): sumisión suprarracional al Único. Pueblos de largas horas de oración silenciosa. Admirables sufíes... ¿Y qué decir de los monjes budistas? Caminos que, a juicio del Único Juez de conciencias, posiblemente estén muy dentro del Camino Verdadero para la Vida: Jesucristo.

ría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad, ni espíritu, como lo entendemos nosotros, ni filiación ni paternidad ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros o por cualquier otro ser. No es ninguna de las cosas que no son ni tampoco de las que son, ni los seres la conocen tal como es, ni Ella conoce a los seres como son. No hay palabras para Ella, ni nombre, ni conocimiento. No es tinieblas ni luz, ni error ni verdad. Nada en absoluto se puede negar o afirmar de Ella, pero cuando afirmamos o negamos algo de las cosas inferiores a Ella no le añadimos ni quitamos nada, pues la Causa perfecta y única de todas las cosas está por encima de toda afirmación y también la trascendencia de quien está sencillamente libre de todo está por encima de toda negación y más allá de todo.

CARTAS VARIAS

Carta primera

Al monje Gayo [1]

La luz hace invisibles las tinieblas (Jn 1,5; 3,19; Hch 26,18; Rom 2,19; 1 Cor 4,6; 1 Pe 2,9; 1 Jn 2,8-11) [2] y más aún la mucha luz. Los conocimientos hacen invisible el no-saber, y más aún los muchos conocimientos. Si tomas el no-saber como trascendencia y no como privación, puedes decir esto con toda verdad. No consiguen el no-saber ante Dios quienes tienen la luz física y el conocimiento de las cosas, y sus trascendentes tinieblas se ocultan a toda luz y se sustraen a todo conocimiento. Y si alguno al ver a Dios comprende lo que ve, no es a Dios mismo a quien ha visto (Jn 1,18; 3 Jn 1,11; cf. CH II, 3; IV, 3) sino alguna de las cosas cognoscibles de Él.

Pues Él, que sobrepasa todo ser y conocer, por ese mismo carecer de conocimiento y de ser absolutamente, existe supraesencialmente y conoce por encima de todo conocimiento. Y el perfecto no-saber, en el mejor sentido, es conocimiento de Aquel que está por encima de todo lo que se puede conocer.

[1] *Gayo* o Cayo fue un compañero de San Pablo (Rom 16,23; 1 Cor 1,14; Hch 10,20; 20,14). Al «amado Gayo» está dirigida la tercera carta de San Juan, que tiene cierto parecido con esta del Areopagita. A «Gayo» están dirigidas las cuatro primeras cartas, marco apostólico paralelo con la ficción del Pseudo Dionisio. La ficción no es muy exacta, porque los monjes no son de la era apostólica, sino del siglo IV en adelante.

[2] Comúnmente decimos que la luz disipa las tinieblas. «La tiniebla se vuelve invisible a la luz» tiene una fuerza ideológica muy propia del Areopagita. Porque para él «la tiniebla» es supraluz, como si las luces naturales fuesen tinieblas para la luz sobrenatural; los sentidos y el entendimiento quedan deslumbrados, enceguecidos, por la luminosidad divina del «Rayo de tinieblas» que describe el Areopagita en el primer capítulo de la *Teología mística*. La luz del sol nos impide ver las estrellas; de noche, cuando el cielo está negro, vemos mucho más lejos: vemos las estrellas. Por lo demás, filológicamente el adjetivo griego αφανες y el verbo αφανιζειν pueden facilitarnos también esta versión, aunque comúnmente los traductores van por el otro sentido corriente en el lenguaje popular.

CARTA SEGUNDA

Al mismo Gayo

¿Cómo es posible que el que sobrepasa todas las cosas trascienda también la fuente de la Divinidad y del Bien? Lo es si entendemos por Divinidad y Bien el mismo hecho del don que nos hace buenos y divinos. Y la inimitable imitación de Aquel que sobrepasa la Divinidad y el Bien que nos hacen divinos y buenos. Pues si, efectivamente, esto es el principio de que los que son divinos y buenos sean divinizados y sean buenos, entonces Aquel que trasciende todo principio lo es también de la así llamada Divinidad y Bondad, y como fuente de divinidad y bondad está más allá. Y en cuanto inimitable e imperceptible trasciende toda imitación y participación y a quienes le imitan y participan.

CARTA TERCERA

Al mismo Gayo

Lo inesperado es «repentino» (Mal 3,1) [1] y convierte lo hasta ese momento oscuro en claridad. Pienso que incluso la Sagrada Escritura alude a ello cuando habla del amor de Cristo a los hombres, al indicar que el Supraesencial tomó la naturaleza humana saliendo de su anterior misterio a manifestarse entre nosotros. Pues es misterio incluso después de su revelación o, hablando con más propiedad, incluso en la revelación.

Y este misterio de Jesús, efectivamente, permanece oculto, y no hay palabras ni entendimiento alguno que lo descubran, sino que incluso si se habla de él permanece inefable, y aunque se lo quiera entender queda incomprensible.

[1] Coincide asimismo con PLATÓN, *Banquete* 210E y con PLOTINO, *Enéadas* V 3,17.29.

CARTA CUARTA

Al mismo monje Gayo

Me preguntas que cómo Jesús, que trasciende todo, había podido hacerse un ser igual que todos los hombres. Pues respondo que ahí se le llama hombre no como Causa de los hombres, sino porque lo es verdadera y totalmente. Pero no circunscribimos a Jesús meramente en cuanto hombre, porque, efectivamente, no solamente es hombre —si solamente es hombre tampoco puede ser Supraesencial—, sino que es un verdadero hombre que ama a los hombres de una manera muy especial, que es Supraesencial y superior a los hombres y es uno de los hombres por haber tomado la naturaleza humana. Pero el eternamente Supraesencial en nada ha visto aminorada su desbordante Supraesencia, ciertamente debido a esa abundancia la Supraesencia asume verdaderamente el ser, se hace Ser superior, Hombre superior que hace las cosas propias del hombre.

Prueba de todo esto es la concepción extraordinaria de una Virgen (Mt 1,18-25; Lc 1,27-31; cf. DN II, 9) y las inestables aguas que aguantaron el peso de sus pies corporales y terrestres y no cedieron (Mt 14,25-33; Mc 6,45-52; Jn 6,16-21) sino que con extraordinaria fuerza lo hicieron flotar.

¿Para qué vamos a citar todos los otros muchos sucesos reales? Por ellos, el que mira con ojos de fe, podrá reconocer de forma superior al entendimiento que todo lo que se afirma sobre el amor de Jesús a los hombres tiene cierto poder de negación trascendente [1]. Pues en efecto, para decirlo brevemente, Él no era un hombre no porque no fuese hombre, sino porque entre los hombres era un ser Superior a los hombres y siendo superior al hombre se había hecho hombre, y por lo demás no hacía las cosas maravillosas como Dios ni las cosas

[1] El amor de Jesús a la humanidad lo suele expresar el Areopagita con referencia al misterio de la Encarnación. Se comprende muy bien dentro del marco de la filosofía platónica, como resulta inconcebible a la mentalidad oriental, en particular al Extremo Oriente, que Dios se ponga a nivel del hombre. Los occidentales hemos nacido ya hace muchos siglos con la alegría de Belén. Cf. CH IV, 4.

humanas como hombre, sino como Dios-Hombre y ha llevado a cabo entre nosotros una nueva forma de actuar divina y humana a la vez [2].

Carta quinta

A Doroteo, diácono

La tiniebla divina es luz inaccesible, donde se dice que habita Dios (Éx 20,21; 1 Tim 6,16; cf. MT I, 3), es ciertamente invisible debido a su deslumbrante claridad e inaccesible debido al desbordamiento de sus irradiaciones supraesenciales. En este lugar se encuentra todo aquel que es considerado digno de conocer y ver a Dios, por el mismo no ver y no conocer; y estando verdaderamente por encima de la visión y conocimiento conoce esto mismo: que Dios está más allá de todas las cosas que pueden alcanzar los sentidos y la inteligencia y dirá como el profeta: «Tu sabiduría es un misterio para mí, es tan sublime que no puedo comprenderla» (Sal 139,6) [1].

Así también se dice que el divino Pablo conoció a Dios, entendió que Él está por encima de todo pensamiento y conocimiento. Por ello dice también que «sus caminos son irrastreables y sus decisiones incomprensibles» (Rom 11,33), y que sus dones son inefables (2 Cor 9,15) y que su paz sobrepasa toda inteligencia (Flp 4,7), pues había encontrado a Aquel que está por encima de todo y por conocer por encima de todo entendimiento que el que es la Causa de todo está más allá de todas las cosas.

[2] En el concilio Calcedonense (año 451) se puso en claro que hay en Cristo dos *naturalezas:* divina y humana. Conforme a esta aclaración conciliar hay que entender esta expresión, aun cuando el lector podría interpretarla en sentido monofisita, tal como está aquí escrita. San Máximo el Confesor, en su comentario *(Scholia)* al Areopagita, lo explica en sentido plenamente católico u ortodoxo (MG 4,149A).

[1] Cf. DN II, 1; EH II, II.7; IV, II.

Carta sexta

A Sosípatro, presbítero [1]

Sosípatro, no consideres una victoria el vituperar un culto y doctrina porque no te parecen bien. Pues ni aunque lo hayas hecho correctamente ya por eso has actuado bien. Porque es posible que tanto a ti como a otros muchos os suceda que no veáis la verdad, única y escondida, entre las falsas apariencias. Efectivamente, si una cosa no es roja, no por eso tiene que ser blanca, ni tampoco si una cosa no es caballo, necesariamente tiene que ser hombre. Pero si te fías de mí actuarás así: Déjate de criticar a otros y enseña realmente la verdad, de manera que cuanto digas sea totalmente irrefutable.

Carta séptima

A Policarpo, obispo [1]

1. Yo no recuerdo, es verdad, que haya hablado ni a los griegos ni a ningún otro sino pensando ayudar a los buenos a que pudieran conocer y decir la verdad en sí misma, como realmente es. Pues una vez que se ha demostrado lo que realmente responde a la norma de la verdad y ha quedado fijamente asentado, sin duda alguna, se rechazará todo lo que es distinto y que tiene apariencias de verdad pero que realmente es falso y diferente y que más bien aparenta verdad que lo sea realmente. Es pues inútil que el que difunde la verdad intente discutir con unos o con otros. Porque, efectivamente, cada uno asegura que él tiene la moneda auténtica, y tal vez posee

[1] *Sosípatro* aparece en Rom 16,21. Esta carta parece no ser del Areopagita. Cf. B. Brons, *Sekundäre Textparteien in Corpus Pseudo Dionysiacum* (Göttingen 1975).

[1] San Policarpo, obispo de Esmirna (en Turquía = Asia Menor entonces), discípulo de San Juan Evangelista, es uno de los Padres apostólicos más distinguidos. El autor del *Corpus Dionisiacum* lo cita por la pretendida ambientación de su obra en la era apostólica.

una falsa imagen de una parte de una verdadera (Mt 22,19-21). Y si refutas a éste vendrá otro y después otros a discutir sobre lo mismo.

En cambio, una vez que se haya asentado la verdadera razón correctamente y que todos los otros no puedan refutarla, se podrá rechazar todo aquello que no concuerde totalmente de por sí con la inquebrantable presencia de lo que realmente es verdadero. Pienso que por estar ciertamente bien convencido de esto no he querido discutir con los griegos ni con otros, sino que me ha parecido oportuno —ojalá me lo concediera Dios— en primer lugar conocer la verdad y después [2], una vez que la haya conocido convenientemente, hablar.

2. Pero tú afirmas que el sofista Apolófanes me injuria y me llama parricida porque no obro honestamente por aprovecharme de lo griego para atacar a los griegos. Aunque estaría más conforme a la verdad que le digamos que los griegos no usan honestamente las cosas divinas respecto a los dioses porque intentan abolir la veneración a Dios valiéndose de la sabiduría que les dio Dios.

Y no me quiero referir a la fe del vulgo materialista y que se deja seducir por los poetas y que adora «la creación en lugar del creador» (Rom 1,25; Sab 13-15), incluso el mismo Apolófanes usa impíamente lo divino para ir contra Dios. Pues el conocimiento de los seres, llamado por él correctamente filosofía y que el divino Pablo llama sabiduría de Dios (1 Cor 1,21-24; 2,7; Ef 3,10), debía haber llevado a los verdaderos filósofos hasta la Causa no sólo de esos seres sino también del poder conocerlos.

No pretendo refutar, en contra de mi forma de pensar, la opinión de otros ni la de Apolófanes. Pues Apolófanes, siendo un sabio, debería saber que nada del orden y movimiento del cielo podría haberse movido si su ser no hubiera tenido

[2] Esta alusión a evitar controversias podría corresponder al «evitar cuestiones necias» que recomienda San Pablo a Tito (3,9). En realidad, hace referencia al irenismo del emperador Zenón en su obra *Henoticon* (año 482), con que se querían calmar las controversias que siguieron al concilio de Calcedonia; cf. G. O. DALY, «Dionysius Areopagita», en *Theologische Realenzyklopädie,* 8,773.

como causa de ese movimiento al que lo creó y conserva, al que creó todo y lo transforma todo, como dice la Sagrada Escritura (Gén 1,1; Dan 2,21; Am 5,8). ¿Por qué, pues, no adora al que nosotros reconocemos debido a eso y le alaba como al único verdadero Dios que tiene poder para crear todo y que no podemos describir? Gracias a Él el sol y la luna quedaron completamente inmóviles, a la par que el universo entero, debido a su poder extraordinario y su voluntad de dejarlos fijos, y con ellos se pararon también un día entero todos los astros (Jos 10,12-14; Eclo 46,4). O, sin duda, lo que es más admirable aún, pues, retenidos así todos los astros, tanto los superiores como los que tienen movimiento circular, los movidos circularmente no lo hacían a la vez (2 Re 20,8-12; Is 38,8; 39,1).

También otro día tuvo una duración casi tres veces mayor, y en un total de veinte horas, o el mundo tuvo un movimiento de retroceso durante todo ese tiempo y de la forma más extraordinaria volvió de nuevo a su curso con otro movimiento contrario, o el sol, interrumpiendo en su carrera cinco etapas de su movimiento durante diez horas y luego volviendo a recuperarlo todo en otras diez, retrocedió de nuevo a su camino. Probablemente fue esto lo que dejó atónitos a los babilonios y sin luchar se sometieron a Ezequías como si se tratara de un dios o un superhombre. Y prescindo de los portentos de Egipto (Éx 10,21-29) y de los otros prodigios obrados por Dios en otras partes, solamente diré los comunes tanto celestiales como en el mundo reconocidos por todos.

Con todo, Apolófanes negará que sean verdad. Y sin embargo se puede comprobar también esto perfectamente en los libros sagrados de los persas y, aún hoy, hay magos que celebran el memorial del triple Mitra [3]. Pero concedámosle que por ignorancia o inexperiencia no crea en esto. Entonces dile: ¿Qué te parece el eclipse que tuvo lugar por la crucifixión del Salvador? Pues efectivamente nosotros dos nos encontrába-

[3] Con referencia a esto, véase C. PERA, «Denys le Mystique et la Théomachia»: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936) 51.

mos en Heliópolis y juntos pudimos ver que la luna se ponía delante del sol de forma extraña —pues no era el momento de que coincidieran— y que además ella estuvo situada en el diámetro del sol portentosamente desde la hora de nona hasta el atardecer (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44) [4].

Recuérdale también esto otro: pues sabe que vimos que la coincidencia la había comenzado desde oriente y había seguido hasta la puesta del sol, y después retornaba de nuevo no por el mismo lugar por donde tuvo la coincidencia o estuvo sola sino que apareció por el lado diametralmente opuesto.

Éstos son los prodigios de aquella ocasión, que solamente puede obrar Cristo, el que es causa de todo, «que obra cosas grandes e insondables, maravillas sin número» (Job 5,9; 9,10; 34,24).

3. Dile esto si te lo permite y tú, Apolófanes, refútalo si puedes. Yo estuve entonces contigo, lo vi contigo, lo examiné contigo, lo admiré contigo. Es verdad que Apolófanes entonces —no sé de dónde le vino— comenzó a interpretar y como queriendo explicarme los acontecimientos decía: Estas cosas, amigo Dionisio, son nuevas formas de actuar Dios.

Como se trata de una carta creo que ya es suficiente con lo dicho. Tú podrás completar lo que falte y llevar finalmente a Dios a ese hombre que es sabio en muchos aspectos y que tal vez no menospreciará aprender con humildad [5] la eminentemente sabia verdad de nuestra religión.

[4] Del detalle de la plena oscuridad desde Nona a Vísperas nada dicen los Evangelios pero sí se lee en la variante que ofrece el *Codex Alexandrinus* (Lc 23,44), actualmente en el Museo Británico (Londres).

[5] La mansedumbre es el tema central de la carta siguiente. Idea ya mencionada que se repite en el *Corpus Dionysiacum*, p. ej. *Epist.* 7, 1.

Carta octava

A Demófilo, monje [1]

1. Las narraciones históricas de los Hebreos dicen, noble Teófilo, que el santo Moisés por su gran bondad mereció contemplar a Dios (Núm 12,3). Y si en alguna ocasión hablan de que no tiene esa visión divina y que no puede contemplar a Dios lo atribuyen a su anterior falta de mansedumbre. Y dicen que el Señor se enojaba contra él siempre que se atrevía a actuar contra los planes de Dios (Éx 4,14.24-26). Pero cuando refieren que Dios le considera digno de sus favores lo atribuyen a que antes había imitado la bondad divina. En efecto, era muy manso, y por eso se le llama «siervo de Dios» y más digno que todos los profetas de ver a Dios (Núm 12,3-7).

Pero también cuando unos insolentes protestaron contra él y contra Aarón por su pontificado y gobierno, superó toda ambición y apego al poder y dejó a la voluntad de Dios el poder del pueblo. Y también cuando aquéllos le afrentaron y echándole en cara los sucesos anteriores le amenazaron y ya casi se le echaron encima, entonces él, humilde, pidió ayuda a Dios y con gran mansedumbre se defendió de forma conveniente afirmando que él no era la causa de todos los males de los primeros tiempos (Núm 16,1-15). Pues sabía que quien tiene que tratar con Dios-Bondad debe poner todo su empeño en hacerse muy semejante a Él en la medida posible y tener conciencia de que sus obras han sido buenas.

¿Por qué amó Dios a David, su padre? (Rom 1,1-3). Efectivamente porque era bueno, incluso con los enemigos. Dice el Sumamente bueno, el que ama el bien: «He hallado un varón según mi corazón» (1 Re 13,14; 1 Sam 24; Sal 89,20; Hch

[1] Carta-símbolo de la lección que todos han de tener en cuenta: «Soy manso y humilde de corazón». Aquí se escenifica en la persona de un monje, último en el estamento clerical (o mejor dicho, laical equiparado al clerical) para resaltar más la posible falta contra el ejemplo del Señor. El hecho de situarla entre la 7, a un obispo, y la 9, a otro obispo, le da mayor importancia al tema. La situación del monje en la Iglesia de Bizancio era de capital importancia, como lo es hoy día en la Iglesia Oriental. De entre ellos se escogen los obispos. Cf. EH VI, I.2-III.5.

13,22). Tenían incluso una buena ley de tratar bien a los animales del enemigo (Éx 23,4-5). También Job fue considerado justo por ser inocente (Job 42,10). José no se vengó de sus hermanos que le habían vendido (Gén 45,5-15). Abel acompañó a su hermano que iba a matarlo, simplemente y sin sospechar nada (Gén 4,8). La Escritura celebra a todos los que son buenos, a quienes no piensan hacer mal, a quienes no lo cometen, ni tampoco la maldad de otros les aparta del Bien sino que, por el contrario, como hace Dios, no sólo hacen bien a los malos sino que les ofrecen su gran bondad y les incitan afablemente a obrar de manera semejante.

Pero dirijamos nuestra mirada hacia arriba, no para proclamar la amabilidad de los santos, ni las bondades de los ángeles, amigos de los hombres, que se compadecen de los pueblos, los atraen al bien y castigan a las pandillas perniciosas y malhechoras; que se compadecen de los malos pero se alegran por la salvación de los que se convierten al bien [2]. Tampoco todo lo demás que nos cuenta la Escritura de los ángeles buenos.

Aceptemos pacíficamente los rayos bienhechores de Cristo, el auténtico y sumo bien, y que su luz nos guíe hasta sus divinos beneficios. Pues ¿no es propio de su inefable e incomprensible bondad el hacer que existan los seres (Jn 1,3; Rom 4,17) [3] y llevarlos a todos ellos al ser y querer que todos sean semejantes a Él y que participen de lo suyo en la medida que cada uno pueda? Y ¿no es cierto también que se muestra amable con quienes se alejan de Él y porfía y les pide que no desdeñen su amor? (Mt 18,12-14; Lc 15,3-32). ¿No es paciente con aquellos que son renuentes y probablemente le rechazan y Él los perdona? (Lc 23,34; 13,34-35; Mt 23,37-39). Y les promete que les ayudará más. Y cuando se hayan alejado pero vuelvan sale presuroso a su encuentro y abrazándose a ellos les demuestra su amor y no les reprocha el pasado, sino

[2] De los ángeles trata toda la obra CH. La Biblia menciona varias de sus actividades: Zac 1,8-12; Dan 10,14; Ap 7,3; 2 Pe 2,11.
[3] Cf. *Constituciones Apostólicas* VIII 12,6 (FUNK 496,22).

que ama el presente y celebra una fiesta e «invita a los amigos» —evidentemente los buenos—, para que la casa se llene de todos los que están alegres (Lc 15,20-25). (Demófilo y cualquier otro que no sea amable deben ver en esto un justo reproche y una instrucción sobre las cosas buenas que les ayude a practicar el bien).

¿Pues cómo no podía estar bien, sigue diciendo, que Dios se alegre por la salvación de aquellos que estaban perdidos y con la vida de los que estaban muertos? (Lc 15,23). Ciertamente incluso toma sobre sus hombros al que ha vuelto a duras penas del error (Mt 18,12; Lc 15,9) e invita a los ángeles buenos a alegrarse, y «es bueno con los desgraciados y malvados» (Lc 6,35) y hace salir el sol sobre malos y buenos (Mt 5,45) e incluso llega a dar su misma vida por aquellos que le abandonan (Jn 10,11).

Pero tú, como demuestra tu carta, rechazaste a uno que dices que era impío y pecador cuando fue a postrarse ante el sacerdote, no sé por qué estabas tú presente (Dt 32,15). Y cuando él suplicaba y confesaba que había acudido para remediar sus males, tú en cambio no te conmoviste, sino que incluso con insolencia injuriabas al buen sacerdote porque se había compadecido del arrepentido y «había justificado al impío» (Rom 4,5). Y finalmente dijiste al sacerdote: Vete de aquí, con tus semejantes. Y entraste indebidamente en el santuario, te apropiaste del Santo de los santos (Éx 26,33; Heb 9,3) y me escribes que de esa manera salvaste providencialmente las cosas sagradas que estaban a punto de ser profanadas y que aún las conservas intactas.

Pues ahora atiende a lo que te voy a decir. No se puede permitir que los diáconos, que son superiores a ti, ni los monjes que son igual que tú reprendan a un sacerdote ni en el caso de que parezca que no usa debidamente las cosas divinas o se le descubra que haya hecho alguna otra cosa prohibida. Pues si tiene lugar el desorden y confusión con abandono de las normas y leyes más divinas, no es de razón que por eso Dios vaya en contra del orden establecido por Él. Porque Dios «no está

dividido contra sí mismo» pues ¿cómo podría subsistir su reino? (Mt 12,26; Mc 3,24; Lc 11,18). Y si como dicen las Escrituras «el juicio pertenece a Dios» (Dt 1,17; Is 30,18; Rom 2,2), y los sacerdotes son mensajeros [4] e intérpretes de los juicios de Dios después de los obispos (Dt 33,10; Mal 2,7), debes aprender de ellos, cuando se te presente la ocasión, las cosas divinas en la medida de tus posibilidades, por medio de los diáconos, que te juzgaron digno de ser monje.

¿No es esto lo que indican también los símbolos sagrados? Efectivamente, el Santo de los santos no está simplemente fuera del alcance de todos, sino que quien consagra a los sacerdotes está más cerca de Él, a continuación está el orden sacerdotal, y les siguen los diáconos. Pero los monjes quedan detrás de las puertas del santuario, allí son iniciados y permanecen allí no como guardianes de ellas sino ocupando su lugar y para que se den cuenta de que están más cerca del pueblo que de los sacerdotes. Por eso el que es principio santo de todo orden en los sagrados misterios ha instituido ritos para que ellos puedan participar de los divinos misterios, a otros, evidentemente los más íntimos, les confiere su distribución.

Y los que están colocados alrededor del sagrado altar, metafóricamente hablando, ven y oyen las cosas divinas que a ellos se les manifiestan claramente, luego se dirigen bondadosamente a los que están fuera, al otro lado del santo velo, y muestran a los sumisos monjes, al pueblo santo y a las clases purificadas, en conformidad con su condición, aquellos misterios sagrados conservados allí muy libres de profanación, hasta que tú, actuando de forma arrogante, irrumpiste allí y obligaste con arrogancia a que se te diera el Santo de los santos, aunque él no quería [5]. Y dices que tienes y conservas los sagrados misterios, a pesar de que ni sabes ni has oído ni tienes nada de cuanto es propio de los sacerdotes, como tampoco conoces la verdad de las Escrituras, tú que te sirves de ellas cada día con perjuicio de quienes te escuchan.

[4] «Mensajeros» en el texto son literalmente «ángeles».
[5] En este párrafo se resume la clasificación jerárquica del capítulo 3 de EH III, III.2.

Es cierto que cuando uno se arroga un gobierno sin que se lo haya encomendado el Emperador es castigado con razón, y cuando un juez juzga o condena a alguno de sus subalternos que está allí presente y éste se atreve a contradecirle, ¿no podremos decir también que le injuria y le desautoriza? Y tú, hombre, ¿te atreves a ser tan insolente con este hombre bueno y humilde y con la ley jerárquica que él cumple? Es necesario decir esto siempre que uno actúe abusando de sus atribuciones aunque a él le parezca que ha obrado con rectitud, pues eso no se le debe permitir a nadie.

Pues ¿qué mal hacía Ozías quemando incienso a Dios? (2 Crón 26,16-21). ¿Y qué mal hacía Saúl ofreciendo sacrificios? (1 Sam 13,12-15). ¿Y qué mal hacían los temibles demonios proclamando a Jesús como verdadero Dios? (Mt 9,29; Mc 1,24; 3,11). Las Escrituras, sin embargo, condenan a todo aquel que se arroga lo que no es de su competencia (Jer 22,30; 1 Pe 4,15). Y dicen que cada uno deberá guardar el puesto correspondiente a su función (Núm 7,5; 1 Cor 7,17.20.24) y únicamente el Sumo sacerdote podrá entrar en el Santo de los santos y solamente una vez al año y esto con toda la pureza que la ley exige a un jerarca (Éx 30,10; Lev 16, 34; Heb 9,7). Los sacerdotes están en torno a las cosas santas, pero los levitas no, «que no toquen los santos misterios, para que no mueran» (Núm 4,15). La temeridad de Ozías encolerizó al Señor, y María enfermó de lepra por intentar contravenir al legislador (2 Crón 26,16-21; Núm 12,10). También los espíritus malignos atacaron a los hijos de Esceva (Hch 19,14-16). La Escritura dice: «no los enviaba y ellos corrieron y no les hablé pero ellos se atrevieron a profetizar» (Jer 23,21) y también «el impío, que me sacrifica un cordero como quien estrangula un perro» (Is 66,3).

Hablando sencillamente: La justicia perfecta de Dios no tolera a quienes quebrantan la ley. Y a quienes dicen: «Hicimos grandes milagros en tu nombre», les responde: «No os conozco, alejaos de mí todos, agentes de iniquidad» (Mt 7,22). Por consiguiente no es lícito, como dicen las Sagra-

das Escrituras, ni siquiera hacer algo justo indignamente (Dt 16,20). Es necesario que cada cual se examine a sí mismo y que no piense en las cosas más altas y profundas, sino solamente en aquellas que, conforme a su función, se le han encomendado (Dt 15,9; Eclo 3,22; Hch 20,28; 1 Tim 4,16).

2. Es verdad que puedes preguntar ¿no se debe castigar a los sacerdotes que son impíos o convictos de haber cometido alguna otra cosa irregular, y que solamente «los que se glorían de la ley» deshonren a Dios al transgredir la ley? (Rom 2,23). Los sacerdotes ¿cómo pueden ser intérpretes de Dios?, ¿cómo pueden enseñar al pueblo las virtudes divinas si no conocen su valor? (1 Pe 2,9) o ¿cómo pueden ser luz quienes están en tinieblas? y ¿cómo transmitirán el Espíritu Santo si no están convencidos con verdadera fe y en su forma de actuar de que existe el Espíritu Santo? (Hch 19,2).

Yo voy a intentar responder a tus preguntas —pues Demófilo no es un enemigo ni voy a permitir que tú superes a Satanás—. Efectivamente cada uno de los órdenes que están junto a Dios se asemejan más a Él que los que están más alejados, los más próximos a la verdadera luz están más iluminados y son también más transmisores de luz. No lo tomes como si se tratara de un lugar, sino que el estar cerca es una cierta capacidad mayor de participar de Dios. Por tanto si lo propio del orden sacerdotal es el iluminar, el que no ilumina pierde totalmente el orden sacerdotal y su poder, y pienso que mayormente el no iluminado. Uno que sea así y se dedique a las cosas sacerdotales, a mí al menos, me parecería un atrevido. No teme ni se avergüenza de tratar las cosas divinas indignamente y se imagina que Dios no conoce lo que pasa en su conciencia. Piensa que puede engañar al que él llama falsamente «Padre» (Mt 6,9; Lc 11,2) y se atreve a pronunciar, como si fuera Cristo, sobre los símbolos divinos sus malditas blasfemias (pues no podría llamarlas oraciones). Ese hombre no es un sacerdote, no puede serlo, es más bien un malvado, un pérfido, un falsario, un lobo disfrazado con piel

de oveja que ataca al pueblo de Dios (Mt 7,15; 2 Cor 11,13; 2 Pe 3,3; Jds 18).

3. Pero no le está permitido a Demófilo censurar esto. Pues si la Escritura manda que se ha de buscar estrictamente lo justo (Dt 16,20) —es buscar lo justo cuando uno quiere dar a cada uno lo que le pertenece— es preciso que todos busquen eso, no contraviniendo su propio rango u orden, pues también es justo darles a los ángeles lo correspondiente a su rango y que se tengan en cuenta sus diferencias, pero no lo podemos hacer nosotros, oh Demófilo, pues por ellos nos vienen cosas de Dios y a ellos por ángeles aún superiores.

Brevemente. La providencia, que todo lo regula y es justísima, se encarga de que entre los seres sean los superiores los que distribuyan a los inferiores lo correspondiente a su orden. Así también los que han sido puestos por Dios para gobernar a otros deben distribuir a sus subordinados lo que les corresponda según su rango. Demófilo debe limitarse a razonar, desear y apasionarse por lo que le corresponde según su rango y que no contravenga su orden, sino que prevalezca la razón superior sobre las inferiores. Pues si viéramos en una plaza que un joven criado ofende a su anciano señor, o incluso un hijo ofende a su padre, se abalanza sobre él, le golpea, nos parecería que faltamos a la piedad si no corremos a toda prisa a ayudar a los superiores, aunque tal vez ellos habían sido los que habían injuriado anteriormente, ¿cómo no vamos a avergonzarnos cuando vemos la razón ultrajada por la cólera y la pasión, despojada del mando que Dios le ha dado, y suscitamos entre nosotros un desorden impío e injusto, y discordia y confusión?

Con razón nuestro bienaventurado y divino legislador no considera digno de presidir la iglesia de Dios a quien ya anteriormente no haya sido capaz de dirigir bien su propia casa (1 Tim 3,5; Tit 1,7). Pues quien se gobierna a sí mismo también podrá gobernar a otro, y quien gobierna a otro también a una casa, y el que gobierna una casa también podrá una ciudad, y el que gobierna una ciudad podrá también gobernar un

pueblo. Brevemente, como dice la Escritura: «el que es fiel en lo poco también es fiel en lo mucho y el que es infiel en lo poco también en lo mucho es infiel» (Mt 25,21; Lc 16,10; 19,17).

4. Por tanto, tú debes limitarte en tus deseos, pasiones y razón a las cosas correspondientes a tu rango, los ministros del culto divino están sobre ti, por encima de ellos los sacerdotes, por encima de los sacerdotes los obispos, sobre los obispos los apóstoles y los sucesores de los apóstoles. Y si alguna vez alguno de ellos falta en el cumplimiento de sus deberes, deberá corregirle alguno venerable de su mismo rango, y no deberá volverse un orden contra otro, sino que cada uno deberá permanecer en su orden y ministerio.

Esto es lo que tengo que decirte sobre lo que tú debes saber y hacer. Y sobre tu falta de humanidad para con ese hombre, que tú dices que es impío y criminal, no sé cómo lamentar la ruina de un amigo mío (1 Mac 2,7; Lam 2,11; 3,48; 4,10; Is 24,4; 30,26; 59,7; Jer 3,22; 6,14; 8,21; 10,19; 14,17; 31,15; Rom 3,16). Porque ¿de quién crees que te hice servidor? [6]. Porque si no es del Bien, entonces pienso que necesariamente tú estás contra mí y contra todo servicio nuestro. Y es el momento de buscarte otro Dios y otros sacerdotes, junto a ellos te harás más salvaje que perfecto, y serás ministro implacable de tu preferida crueldad.

Porque ¿acaso nos ha hecho tan perfectos el todo Santo que no necesitemos ya de su divina misericordia sobre nosotros? Como dicen las Escrituras, ¿no cometemos un doble pecado, igual que los impíos, ignorando en qué pecamos y además justificándonos y pensando que vemos pero sin ver realmente? (Is 6,9; 7,3-5; Jer 2,13; Lc 6,41). ¡Pasmaos de esto, cielos! (Jer 2,12). Yo me sobrecogí y no pude creerlo. Y si no hubiera recibido tu carta —ten muy en cuenta que ojalá no hubiera sucedido— no me habrían convencido todos aquellos otros que habían intentado convencerme de lo tuyo, que Demófilo no cree que Dios es bueno y misericordioso

[6] Servidor o monje es la traducción de θεραπευτης. Con lo cual el autor refuerza la humildad que corresponde al monje, servidor, «cuidador».

con todos y que él mismo necesita su misericordia y salvación, en cambio intenta prohibir a los sacerdotes, que saben perfectamente que también ellos están rodeados de debilidad, que usen dignamente de su bondad para librar de sus errores al pueblo (Heb 9,7). Pero el divino Maestro procedió de forma distinta. Y no solamente en esto se diferencia de los pecadores, como dicen las Sagradas Escrituras (Heb 7,26), sino que además pone el misericordiosísimo pastoreo de las ovejas como prueba del amor hacia Él (Jn 21,15-17). Y llama malvado al empleado que se negó a perdonar la deuda al compañero y que se negó a conceder parte de la inmensa misericordia que se había tenido con él, y le castiga a no disfrutar lo que tenía (Mt 18,32-34). Tanto Demófilo como yo debemos sacar provecho de esto.

Incluso en su pasión Jesús pide al Padre el perdón para los que le estaban maltratando (Lc 23,34) y reprende a sus discípulos porque pedían que juzgase sin compasión como impíos a los samaritanos que no le habían recibido (Lc 9,52-55). Precisamente esto es lo que repites mil veces en tu atrevida carta —pues lo das vueltas arriba y abajo—, que no reivindicas la justicia en tu favor, sino en el de Dios. Pero dime: ¿Por medio del mal defiendes al Bien?

5. ¡Vamos! No tenemos un Sumo Pontífice que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas (Heb 4,15), sino que es inocente (Heb 7,26) y misericordioso (Heb 2,17), no disputará ni gritará (Is 42,2; Mt 12,19), además es «manso» (Zac 9,9; Mt 11,29; 21,5; 2 Cor 10,1), es «propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 2,2). Por tanto no vamos a aceptar tus miserables enfurecimientos ni aunque pongas como ejemplo mil veces a Finés (Núm 25,6-12) y Elías (1 Re 18,36-40; 2 Re 1,9-12; Lc 9,54). Tampoco convencieron a Jesús al oírles estas cosas a sus discípulos, que por entonces estaban faltos de mansedumbre y buen espíritu (Lc 9,54). Porque, efectivamente, nuestro muy divino Maestro enseña «con mansedumbre» (1 Cor 4,21; 2 Tim 2,25) a cuantos se oponen a la divina enseñanza. Por tanto a los ignorantes hay que enseñarles, no

castigarles, al igual que a los ciegos no los castigamos sino que les servimos de guía.

Sin embargo tú has rechazado a ese hombre que comenzaba a dirigir su mirada hacia la luz golpeándole en la cabeza y le trataste con desdén a pesar de que se acercó a ti con gran respeto —¡ciertamente, cuánto horroriza esto!—, a él, que anda perdido por los montes lo busca Cristo, porque es bueno, y lo llama cuando huye y apenas lo encuentra lo pone sobre sus hombros (Mt 18,12; Lc 15,5). Te lo suplico, no tengamos tan malas decisiones, ni levantemos la espada contra nosotros mismos. Porque los que intentan hacer mal a alguien o, por el contrario, hacerle bien, no han logrado totalmente hacerle lo que querían, sin embargo fomentan en sí mismos el mal o el bien y se verán llenos de virtudes divinas o de salvajes pasiones. Unos siguen y acompañan a los ángeles buenos, y aquí y allí, con total paz y libres de todos los males, recibirán en herencia el felicísimo descanso para siempre y estarán eternamente con Dios (1 Tes 4,17), el mayor de todos los bienes (Mt 25,34; Ap 21). Los otros, en cambio, perderán la paz de Dios y su propia paz y tanto aquí como después de la muerte estarán acompañados de crueles demonios.

Por lo cual debemos poner verdaderamente gran empeño en vivir con Dios, que es bueno, y estar siempre con el Señor (1 Tes 4,17). Que nunca el Juez nos aparte con los malos, para que suframos lo que nos hemos merecido. Esto es ciertamente lo que yo más temo de todas las cosas y suplico no tener parte alguna en los males.

Si me lo permites, te recordaré una visión divina que tuvo un santo varón. Pero no te rías, pues lo que voy a decir es verdad.

6. Estando yo una vez en Creta, fui huésped de un tal Carpo, santo varón [7], que debido a la gran pureza de mente estaba capacitado como ningún otro para la contemplación divina. Por cierto, no comenzaba a celebrar los sagrados mis-

[7] Carpo es nombre que menciona San Pablo en 2 Tim 4,13. Este cuentecito tenía ya sus antecedentes patrísticos y platónicos. Véase HATHAWAY en su obra *Hierarchy* (La Haya 1969) 92-98.

terios sin que antes, durante las oraciones preparatorias, tuviese una visión santa y propicia. Decía, en efecto, que una vez le había causado pena uno de los infieles. Pero su pena se debía a que aquél había convertido en ateo a uno de la iglesia, cuando todavía estaba celebrando sus días de alegría. Decía que le fue necesario pedir por el bien de ambos e implorar la ayuda salvadora de Dios para lograr la vuelta de uno y al otro vencerle con bondad y que no dejó de exhortarles durante toda su vida (Mt 5,3; Rom 12,21), incluso hasta hoy, y así les atrajo al conocimiento de Dios, pues ya les había aclarado sus dudas y con sincera convicción de sus alocadas audacias recobraron el buen sentido.

No sabía por qué entonces notó en él una gran hostilidad y amargura, cuando anteriormente él nunca había tenido una sensación semejante, y se marchó a dormir, pues era ya de noche, estando así de mal. Pero hacia media noche, pues a esa hora acostumbraba a despertarse para recitar los himnos divinos, se levantó. No había descansado, pues a cada momento su sueño había sufrido muchas interrupciones. Sin embargo se levantó para rezar pero no podía concentrarse y se indignaba diciendo que no era justo que vivieran hombres impíos y que se habían desviado «de los caminos rectos del Señor». Y diciendo esto pedía a Dios que con un rayo acabara con la vida de ambos de una vez para siempre, sin compasión. Y al decir esto le pareció ver que de repente la casa en que estaba primero se movía del todo y se dividía por medio el techo. Apareció un fuego de muchas llamas delante de él y al parecer el sitio estaba al aire libre y el fuego venía desde el cielo hasta él, el mismo cielo estaba abierto y sobre la bóveda del cielo Jesús, y junto a Él había una multitud de ángeles de forma humana. Esto era lo que se veía arriba y él estaba admirado. Dice también Carpo que mirando hacia abajo vio que el mismo suelo estaba completamente abierto en una sima tenebrosa. Y que aquellos hombres a quienes había maldecido estaban delante del abismo, en su misma boca, temblorosos, que daban lástima, tan abatidos como nunca pues les temblaban

los pies. Unas serpientes se arrastraban hacia arriba desde el fondo del abismo y se enroscaban a sus pies, unas veces comenzaban a desollarlos, se echaban encima, tiraban de ellos, los arrastraban, otras veces les golpeaban con los dientes o con la cola y les rozaban ligeramente y hacían todo lo posible para arrojarlos al abismo. También había algunos hombres entre las serpientes que también les atacaban, los zarandeaban, los tiraban y golpeaban. Y parecía que ellos iban a caer unas veces queriendo, otras sin querer, según que el Malo los maltrataba un poco a la vez que los seducía.

Y Carpo decía que le agradaba mirar hacia abajo y que se olvidaba de lo de arriba, que se impacientaba e indignaba porque no hubieran caído ya, que él ayudaba a ello muchas veces y no podía, se indignaba más, maldecía. Apenas levantó sus ojos y pudo ver de nuevo el cielo como lo había visto anteriormente y también a Jesús, que movido a compasión por tal suceso se había levantado de su trono celestial y descendía hacia ellos y les tendía su bondadosa mano, los ángeles le ayudaban. Cogiendo a los dos hombres de uno y otro lado dijo Jesús a Carpo: «Pues tienes ya tu mano alzada golpéame por fin a mí; estoy dispuesto de nuevo a sufrir por la salvación de los hombres y lo hago con mucho gusto con tal de que no haya más hombres pecadores». Pero mira si te viene bien a ti el cambiar tu morada al abismo y con las serpientes por la de estar con Dios y con los ángeles, que son buenos y aman a los hombres.

Esto es lo que yo oí y confío que sea verdad.

CARTA NOVENA

A Tito, obispo [1]

1. Amado Tito: No sé si el santo Timoteo se marchó sin haber escuchado alguno de los símbolos teológicos que yo ha-

[1] Una carta de San Pablo a Tito forma parte del Nuevo Testamento. Además, Tito se menciona en 2 Cor 2,13; 7,6; 7,13; 8,6; 8,16; 8,23; Gál 2,1-3; 2 Tim 4,10.

bía explicado, pero en la *Teología simbólica* [2] le expliqué con detalle todas las cosas de las Escrituras sobre Dios que parecen más incomprensibles a la gente ordinaria. Ciertamente causan gran extrañeza en las almas menos instruidas siempre que los padres de la sabiduría inefable intentan aclarar, valiéndose precisamente de misteriosos y atrevidos enigmas, la verdad de Dios, mística e inaccesible a los profanos. Por eso también muchos desconfiamos de lo que nos dicen sobre los misterios divinos. Pues solamente los podemos contemplar a través de los símbolos sensibles a los que les asimilamos.

Pero es necesario que los desvelemos, verlos desnudos y puros. Pues si los contemplamos así podremos venerar «la fuente de vida» (Sal 36,9; Jer 17,13; Jn 4,14; Ap 7,17) que brota dentro de sí y permanece en sí misma. Viendo también un único poder, simple, que se mueve y actúa por sí mismo, que no sale de sí sino que es el conocimiento de todo conocimiento y que no deja de contemplarse siempre a sí mismo.

Por cierto, he pensado que era conveniente que yo te explicara, lo mejor que pudiera, a ti y a otros la gran variedad de símbolos sagrados con que se representan los misterios de Dios. Pues si no se entiende su simbolismo, ¿no son invenciones de una increíble y monstruosa fantasía? Por ejemplo, se representa la generación divina supraesencial como emanación de las entrañas de Dios, imaginando en forma corporal a Dios (Sal 2,7) y al Verbo como un soplo de aire que sale de un corazón humano (Sal 45,2) y al Espíritu como aliento espirado de la boca (Sal 33,6). También se celebra al seno divino que engendra al hijo de Dios al igual que sucede en nuestro cuerpo (Jn 1,18). O se toman para representar esos misterios las plantas y ciertos árboles (Gén 2,9; 3,22; Os 14,8; Sir 50,10; Jn 15,1; Ap 2,7), brotes (Is 27,6), flores (Is 11,1; 27,6; Sab 2,1), raíces (Is 27,6; 53,2). Y también las fuentes que manan agua (Sal 35,10; Prov 18,4; Jn 4,14; 7,38; Ap 7,17), y

[2] *Teología simbólica.* ¿Es realmente un libro o es una ficción literaria? Si fue un libro se ha perdido. Se alude a esta obra en DN I, 7-8; XIII, 4; MT III; CH XV, 6. A mi parecer, el título vale para las dos *Jerarquías* y, en parte, para esta misma *Epístola.* No hay por qué pensar en otro libro distinto.

los focos de resplandores de luz (Heb 1,3; Sal 88,16) y otras alegorías sagradas que pretenden explicar los misterios supraesenciales de Dios. Respecto a lo inteligible de la providencia de Dios, sus dones, manifestaciones, poderes, propiedades, atributos, moradas, procesos, distinciones, uniones, todo esto se representa de diversos modos (Dt 32,10; Núm 24,9; Sal 21,7; 144,16; Os 13,7; 14,7; Ez 10,1; Dan 7,10; Am 7,8; IV Mac 1,28), en forma antropomórfica [3], de fieras y de otros animales [4], de plantas [5], de piedras [6]. También se atribuyen a Dios adornos femeninos (Ap 1,13) o armas crueles (Dt 32,40; Sal 35,2; 45,3; Ap 1,16), y como si fuera un artesano se le atribuyen el arte de la cerámica (Is 29,16; 45,9; Jer 18,5; Rom 9,21) y la fundición (Sab 3,6; Sir 33,13; 38,29; Zac 11,13; Mal 3,2). Igualmente se le figura a caballo (Heb 3,8), en carro (Sal 68,17; cf. CH XV, 8), sobre un trono (Sal 45,6; 103,19; Is 6,1; Ez 1,26; Dan 7,9; Heb 1,8; Ap 4,2), celebrando unos refinados banquetes, bebiendo, embriagado, durmiendo, con una vida de crápula (Dt 32,42; Sal 44,24; 78,65; Cant 5,1; Jer 26,10).

Y ¿qué podríamos decir de su cólera (Éx 4,14; 15,7; 22,23; 32,10; Núm 11,10; 12,9; 22,22; 25,3; Sal 85,5; 102,10; Rom 1,18; Ap 14,10; 16,19), dolores (Gén 6,6; Is 5,4; 57,17; Mt 6,3; 23,37; 26,38; Lc 13,34; Jn 10,35; 12,27; Ef 4,30), juramentos de toda clase (Gén 12,1; 22,16; 26,3; Dt 7,8; 29,11; 1 Crón 16,16; Sal 104,9; 131,11; Qoh 8,2; Sab 12,21; Sir 36,7; 44,21; Jer 11,5; Lc 1,73; Hch 2,30; Heb 6,17), cambios de parecer (Éx 32,14; 1 Sam 15,29-35; 1 Crón 21,15; Sal 106,45; 109,4; Os 11,8; Jer 20,16; 26,13; 42,10; Rom 11,29; Heb 7,21), maldiciones (Gén 3,14.17; 4,11; 5,29; 12,3; 27,29; Dt 11,26.28; 23,6; 28,15.45; 29,18-20.26; 30,1.7; Jos 8,34; Gál 3,13), venganza (Dt 32,35; 2 Re 22,48; Sal 57,11; 78,10; 93,1; Is 34,8; 35,4; 59,17; 61,2; 63,4; Jer

[3] Los múltiples antropomorfismos quedan mencionados en DN I, 8 (ojos, oídos, cabello, brazos, pies, etc.).

[4] Cf. CH II, 5 (pantera, leopardo, oso, gusano).

[5] Cf. *Epist.* 9, 1 (árboles, hojas, flores, raíces).

[6] Cf. DN I, 6 (sol, estrellas, fuego, viento, rocío, nube, piedra, roca).

11,20; 26 (46),10.21; 27 (50),15.27.28.31; 28 (51), 6.11.36; Ez 25,14.17; Miq 5,14; Jue 16,17; Sab 11,15; Sir 7,17; 18,24; 27,28.30; 39,28-30; 47,25; 48,7; Lc 21,22; Rom 12,19; 2 Tes 1,8; Heb 10,30) y las astucias multiformes y ambiguas cuando no cumple las promesas? [7]. La gigantomaquia que se cita en el Génesis y donde se dice que Dios por miedo prepara insidias contra aquellos hombres poderosos y que habían edificado su torre no para dañar a otros, sino para su propia salvación (Gén 6,4; 11,1-9). Más todavía, aquel consejo celebrado en el cielo para engañar y ocasionar la ruina a Acab (1 Re 22,20-23). Los deseos apasionados y propios de meretrices que hay en el Cantar de los Cantares (Cant 1-8). Y todas las otras sagradas alegorías que son atrevidas representaciones de Dios y que pretenden esclarecer sus misterios. Multiplican y hacen divisible lo único e indivisible y son representaciones y formas diversas de lo que carece de forma y figura, de manera que si pudiéramos ver la hermosura que encierran dentro, podríamos descubrir en todas ellas los misterios de Dios y que contienen una gran luz teológica [8].

No debemos pensar, pues, que lo externo de los signos tiene valor en sí mismo, sino que se nos proponen a la gente ordinaria para que podamos entender lo inefable e invisible, evitando que los profanos abusen de los más sagrados misterios. Pero que solamente son manifiestos a quienes buscan de corazón a Dios, pues sólo ellos están preparados y dispuestos por la simplicidad de su mente para penetrar en la pueril fantasía de esos símbolos sagrados, y por su capacidad de poder contemplativo pueden penetrar en la simple, maravillosa y trascendente verdad de los símbolos.

Hay que tener en cuenta además que la tradición teológica es doble: una de lo inefable y misterioso, otra de lo evidente y cognoscible. La primera se sirve del símbolo y requiere iniciación, la otra, en cambio, tiene carácter científico y hace uso

[7] Quizás corresponda a Gén 12,1-3; 22,17-18; 27,29.

[8] En este párrafo hace ver el autor el sentido de la *Teología simbólica*: el colorido de imágenes externas, símbolos, son nada más que *medios visibles* para llegar a la *luz invisible*.

de la demostración [9]. Lo inefable se une con lo manifiesto. Además esto último usa la persuasión y exige la veracidad de lo que se dice, en cambio la otra forma actúa y pone en presencia de Dios con una unión misteriosa que no se puede demostrar. Por eso, ciertamente, los iniciados de nuestra tradición y los maestros de la ley no tuvieron reparo en servirse de símbolos para los ritos de los misterios más santos, pero vemos también que los muy santos ángeles presentan misteriosamente las cosas relativas a Dios valiéndose de enigmas, e incluso el mismo Jesús habla de Dios por medio de parábolas y nos transmite el misterio de su actuación divina sirviéndose del ejemplo de servir a la mesa.

Porque ciertamente no sólo era justo que se preservase al Santo de los santos de la profanación de la gente, sino que también la vida humana, que es indivisible y divisible a la vez, reciba de forma apropiada a ella las luces del conocimiento divino [10], y reservar la parte impasible del alma a la contemplación simple e interior de las imágenes divinas, y procurar a la vez que la parte pasional de su naturaleza se eleve a las realidades más divinas valiéndose de las figuras bien preparadas de antemano de los símbolos que las representan [11]. Que el velo de estos símbolos es algo conveniente lo demuestran también aquellos que habiendo escuchado la verdadera ciencia divina sin paliativos, sin embargo se forman alguna imagen que los lleve a comprender la enseñanza oída.

[9] Distinción tan clara en la metodología teológica impresionó a Santo Tomás de Aquino, quien lo repite con frecuencia. Cf. P. Rorem, «An Influence of Peter Lombard on the Biblical Hermeneutics of Thomas Aquinas»: *Rivista di storia e letteratura religiosa* 16 (1980) 429-434. El Areopagita la prefiere a la teología sistemática o demostrativa. Se vale de la teología simbólica para acercarse al Misterio o unión mística con Dios. Podemos decir, al mismo tiempo, que es la teología del pueblo y de la liturgia.

[10] Nótese cómo insiste el autor en el valor del símbolo. Diciendo menos, paradójicamente dice más de Dios. Cf. EH I, 5; CH II, 2.5. Podemos así comprender cómo las almas de profunda experiencia de Dios (que llamamos místicos) se expresan en poesía, aunque sean iletradas. Nada de maravillarse que cuando hayan tenido formación literaria compongan admirables poemas.

[11] Sobre la manera de pensar que tenían los neoplatónicos de última hora acerca del alma véase C. Steel, *The Changing Self* (Bruselas 1978).

2. Y también todo lo visible de la creación pone de manifiesto los misterios invisibles de Dios, como dice Pablo y la recta razón (Rom 1,20). Por eso los teólogos unas veces estudian un tema de forma social o legal, otras pura y simplemente, unas veces desde el punto de vista humano e inmediato, otras sobrenaturalmente y en su perfección total. Unas veces basándose en las leyes de las cosas visibles, otras en las leyes invisibles en conformidad con lo establecido en los escritos sagrados y con la inteligencia y con las almas. Pues el tema que se proponen, considerado en su conjunto o en cada una de sus partes, no trata algo meramente histórico, sino que contiene una perfección vivificante.

Por tanto, tenemos que hacer caso omiso de los prejuicios comunes y adentrarnos santamente en los símbolos sagrados y no menospreciarlos, pues son las realidades divinas las que los han originado y son su representación. Son imágenes claras de las contemplaciones inefables y maravillosas. Porque, efectivamente, no sólo las luces supraesenciales, las inteligibles y las divinas en general adquieren colorido al representarlas por medio de símbolos, como se dice «fuego» (cf. CH II, 5; XV, 2) para expresar la trascendencia de Dios e «incandescentes» las palabras que entendemos son de Dios (Éx 3,2; 13,21; 24,17; Dt 4,24; 9,3; 2 Sam 22,31; Sal 17,9; 118,140; Prov 30,5; Is 33,14; Heb 12,29). Además se representan también los órdenes divinos de los ángeles, que son inteligibles e inteligentes, de diferentes formas, con figuras varias incluso de fuego (cf. CH XV, 1-2).

Pero esa misma imagen de fuego que atribuimos a Dios debemos tomarla en un sentido al referirnos a Dios, que supera todo conocimiento, y en otro al referirnos a su providencia, que podemos entender, o a sus palabras, y en otro sentido al referirla a los ángeles. Una hace referencia a la causa, otra a la sustancia, otra a la participación, otras veces se refiere a otras cosas, según se determine considerar cada caso o se esté en disposición de conocer. No pueden mezclarse los símbolos sagrados al azar, sino que se deben explicar de manera que

convenga a las causas, subsistencias, poderes, órdenes, y rango de los cuales son signos representativos [12].

Y para no alargarnos más allá de lo conveniente, pasemos ya a examinar el tema que nos propusimos. Tengo que decirte que todo alimento aprovecha a quien lo toma, le perfecciona, satisface su necesidad, remedia su debilidad, protege su vida, hace que florezca y la rejuvenece, le concede una vida feliz. Sencillamente, ahuyenta el sufrimiento y la imperfección y procura su placer y perfección.

3. En verdad es justo que las Escrituras celebren a la Sabiduría Suprema y Bondadosa, que prepara una cratera mística y vierte su sagrada bebida, y antes de todo esto sirve alimentos sólidos y luego, elevando la voz, invita bondadosamente a todos los que tienen necesidad de ella (Prov 9,15; Sal 75,8).

La Sabiduría divina establece, en efecto, un doble manjar: uno sólido y estable, otro líquido y que fluye. Y en una cratera suministra sus bondades providenciales. La cratera, al ser redonda y sin tapa, viene a ser símbolo de la Providencia sobre todas las cosas, que es abierta y se extiende a todo y que no tiene principio ni fin y a pesar de que llega a todo permanece en sí misma y queda sin cambiar su identidad y completamente indivisible, así la cratera permanece estable y sólidamente la misma.

También se dice que la Sabiduría se ha construido una casa para Ella y que en ella prepara los alimentos sólidos, las bebidas y la cratera, así de claro lo ven quienes tratan las cosas divinas conforme corresponde a Dios. Porque la Providencia es absolutamente perfecta, es la causa del ser y del estar bien de todas las cosas, a todo llega, en todo se halla, todo lo abarca y por otra parte está en ello eminentemente y por nada es nada en nada. Sino que sobrepasa todas las cosas, existe, subsiste y permanece siempre en sí misma del mismo modo y eternamente idéntica y siempre está en lo mismo y del mismo modo

[12] La interpretación bíblica a que alude el autor se halla mejor explicada en CH II. Aquí se transluce la presencia de Proclo, según dice H. KOCH, *Pseudo-Dionysius*, o.c., 244ss.

y nunca sale de sí misma, ni abandona su trono propio ni su morada y hogar permanente, sino que desde allí ejerce bondadosamente su Providencia total y absolutamente perfecta, llega a todas las cosas, permanece en sí misma, siempre quieta y siempre en movimiento, ni quieta ni en movimiento, sino que posee a la vez, natural y sobrenaturalmente, como diría alguno, su actividad providencial con su estabilidad y su morada con su providencia (Prov 9,1; 1 Cor 3,2; Heb 5,12-14) [13].

4. Pero ¿qué es el alimento sólido y el alimento líquido? Es cierto que celebramos a la Sabiduría bondadosa como que da y también provee ambas cosas. Yo pienso, sin duda, que el alimento sólido significa la perfección y la identidad intelectuales y seguras, y gracias a él participan de las cosas divinas, mediante el ejercicio de un conocimiento estable, poderoso, único, indivisible, las facultades intelectuales de aquellos a quienes San Pablo pretende distribuir el alimento verdaderamente sólido que había recibido de la Sabiduría (1 Cor 3,2; Heb 5,12-14; cf. DN III, 2).

En cambio el alimento líquido significa el fluir desbordante y que al mismo tiempo va presuroso hacia todas las cosas y además conduce amablemente al simple y firme conocimiento de Dios, valiéndose de lo vario, múltiple y diviso, a quienes se alimentan convenientemente. Por eso se comparan las palabras inteligibles de Dios con el rocío y el agua [14] (Dt 32,2; Sal 35,10; Jer 2,13; Jn 4,14; 7,38; Ap 7,17), la leche (Cant 4,11; 1 Cor 3,2; Heb 5,13; 1 Pe 2,2), el vino [15] (Prov 9,1-5; Ap 14,10; 16,19; 19,15), la miel (Cant 4,11; Sal 18,11; 118,103; Ap 10,9). Ellas tienen poder para dar vida como el agua, para dar crecimiento como la leche, para reanimar como el vino, para purificar y preservar como la miel.

Éstos son, en efecto, los dones que concede la Sabiduría divina a quienes la buscan, les prodiga y se desborda en una

[13] Expresiones sobre la Providencia de Dios tomadas del marco neoplatónico en cuanto se refiere a la permanencia, proceso y retorno. Cf. DN IV, 10 y CH I, 2. Notas.

[14] Cf. DN I, 6, dice rocío y agua también.

[15] Del «pan y vino» se habla en el banquete de la Sabiduría.

corriente de copiosas e incesantes provisiones. ¡Eso sí que es festejar de verdad! Por ello se la celebra a la Sabiduría como origen de vida, alimento de niños, rejuvenecimiento y perfección.

5. Según este sentido sacro de festejar, se puede decir también que Dios, causa de todos los bienes, está «ebrio» (Cant 5,1) por su desbordante e ininteligible gozo, o mejor dicho, por la inmensidad de su absolutamente perfecta e inefable felicidad. Pero como es verdad que entre nosotros la embriaguez tiene un significado peyorativo de exceso indebido y de enajenación de la mente y de la voluntad [16], respecto a Dios debemos entender la embriaguez en el mejor de los sentidos y únicamente como sobreabundancia inconmensurable de todos los bienes que Dios posee previamente por ser su causa. Y a lo que llamamos en la embriaguez pérdida de la razón, al referirnos a Dios se debe entender como la sobreabundancia ininteligible que tiene Dios por la cual, al estar por encima de todo conocimiento, queda fuera del conocer y por encima de ser conocido y sobrepasa el mismo ser. En una palabra, Dios está «ebrio» y a la vez fuera de todas las cosas que son buenas. Está sumamente lleno de todas ellas, sobrepasa toda inmensidad, y por otra parte tiene su morada fuera y más allá de todas las cosas.

Basándonos, precisamente, en esto deberemos entender en el mismo sentido el banquete de los santos en el reino de Dios. Dice, efectivamente, vendrá el Rey en persona y «los hará sentar a la mesa y les servirá» (Mt 22,1; 25,10; Lc 12,37; 14,16). Esto indica cierta participación, común y concorde, de los santos en los bienes divinos y una «congregación de los primogénitos inscritos en los cielos... y espíritus de los justos perfeccionados» (Heb 12,23) con todos los bienes y llenos de todos los bienes. El hecho de sentarlos a la mesa (Mt 8,11; Lc 12,37; 13,29) lo entendemos como el descansar de todos los afanes de la vida (Sal 94,11; Heb 3,11; 4,1.3.8-11), una vida sin sufrimiento, estado divinizado en la luz y país de los vi-

[16] Expresiones que aluden al éxtasis. Cf. DN XIII, 3.

vientes, plenitud total de gozo santo y liberal abundancia de bienes de todas clases, que les colma de total felicidad. Precisamente Jesús es quien les causa esa felicidad, el que les hace sentar a la mesa, les sirve, les concede el descanso eterno y es el que reparte y les colma de bienes.

6. Bien sé que intentarás que te explique también el significado que tiene alabar el sueño de Dios y su despertar (Sal 44,23; 78,65; Cant 5,2). Cuando hablamos del sueño de Dios nos referimos a que Dios es trascendente y no se puede comunicar con los seres que son objeto de su providencia, y el estar despierto es que vela por los necesitados de corrección y salvación. Tú podrás proseguir interpretando otros símbolos teológicos.

Por tanto pienso que es superfluo insistir repitiendo lo mismo y pretender dar la impresión de que digo algo nuevo dando vueltas sobre lo mismo, y además estoy convencido de que te convence perfectamente mi respuesta. Pienso que debo terminar mi explicación por carta con lo dicho hasta aquí y que es más que suficiente para lo que pedías en la tuya. Te envío el texto completo de mi *Teología Simbólica.* En ella podrás encontrar bien explicado junto a «Casa de la sabiduría» también «las Siete columnas», su «alimento sólido dividido en ofrendas y panes» (Sal 77,65; Prov 9,1.2.5). También trato lo referente a la mezcla del vino y además qué debe entenderse por «vida de crápula» en Dios y demás cosas que he referido aquí y allí se explican con más precisión. Pienso que es un buen estudio sobre los Símbolos teológicos, que concuerda perfectamente con la verdad y tradición de las Sagradas Escrituras.

Carta décima

A Juan, teólogo, apóstol y evangelista desterrado en la isla de Patmos [1]

Recibe mi saludo, alma santa, amado, a quien yo con más propiedad que la mayoría puedo dirigirme así. Salve, amado de verdad, muy amado por el que es verdaderamente digno de aprecio, deseo y amor.

¿Qué tiene de extraño el que Cristo diga la verdad (Jn 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20) y el que los injustos echen de las ciudades a sus discípulos? (Lc 9,54; 10,6.8.10-12; Mt 10,11.13-15; 23,34). Ellos cargan sobre sí lo que se merecen y también los malvados que se separan y dejan de frecuentar a los hombres santos.

Ciertamente las cosas visibles son imágenes verdaderas de las cosas invisibles. En el futuro, efectivamente, no será Dios la causa de que justamente se separe de los malvados, sino que lo serán quienes se separan completamente de Él. Así podemos ver ya aquí a otros que están con Dios (Éx 7,1; Sal 81,1.6; Jn 10,34-36) pues al amar la verdad se abstienen de la codicia de cosas materiales y totalmente libres de todo mal y por su santo deseo de todos los bienes aman la paz, la santidad, sacrifican la vida presente considerándose ciudadanos de la vida futura, viviendo como ángeles en medio de los hombres, con total impasibilidad e invocando a Dios, en santidad, con las demás virtudes.

Por cierto, no soy tan insensato que pueda pensar que tú nunca has tenido algún sufrimiento, incluso creo que sientes los sufrimientos del cuerpo por el mero hecho de pensar en ellos.

Pero respecto a los que te hacen sufrir y que se imaginan erróneamente que pueden circunscribir el sol del Evangelio

[1] Hoy, la opinión más común es que esta carta no forma parte del *Corpus Dionisiacum*. Muestra la intención de corroborar el origen apostólico del Pseudo Dionisio. No faltan quienes niegan también la autenticidad de las cartas 7, 8 y 9. Cf. B. Brons, *Sekundäre Textparteien im Corpus Pseudo-Dionysiacum* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975).

los critico con razón y les ruego que renuncien a lo que se están haciendo a sí mismos y retornen al bien, que se dejen atraer por ti y participen de la luz.

Y en cuanto a mí, ni la contrariedad podrá privarme del totalmente resplandeciente rayo de Juan. Ahora estoy dedicado a recordar y renovar la verdad de tu teología, pero muy pronto —lo digo aunque parezca un atrevimiento— me reuniré contigo.

Soy totalmente digno de crédito cuando enseño y digo lo que Dios te ha revelado, es decir, que te verás libre de la prisión de Patmos y regresarás a la tierra de Asia y que allí podrás obrar imitando al buen Dios y lo legarás a cuantos te sucedan.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «OBRAS COMPLETAS DE PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 26 DE ABRIL DEL AÑO 2007, FESTIVIDAD DE SAN ISIDORO, OBISPO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOMPOSICIÓN, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

CLÁSICOS DE ESPIRITUALIDAD

Obras completas de Ps. Dionisio Areopagita

El Pseudo Dionisio Areopagita, tres heroísmos en conjunción: Biblia, Filosofía y Religión. Tres dimensiones entrelazadas, elevadas seguro hasta las cumbres de santidad y ecumenismo universal.

Rudolf Otto, Thomas Merton, los jesuitas, H. de Lubac, Lasalle, W. Johnston... han puesto de relieve la relación entre la más profunda religiosidad del Oriente y Occidente. Como fuente de inspiración les han servido las obras del Pseudo Areopagita, cuya conclusión más gloriosa viene a ser la *Subida del Monte Carmelo* y las *Noches* de San Juan de la Cruz.

Esta edición de sus *Obras completas* se hace tomando como base el texto crítico editado en Gotinga (Alemania) el año 1989.

«La teología y la espiritualidad cristianas son impensables sin el Pseudo Dionisio. Su obra conserva perenne frescura y constante actualidad, en particular para las almas cuya respiración es la profunda oración de cada día» (Olegario González de Cardedal).

ISBN: 978-84-7914-615-3

9 788479 146153

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS